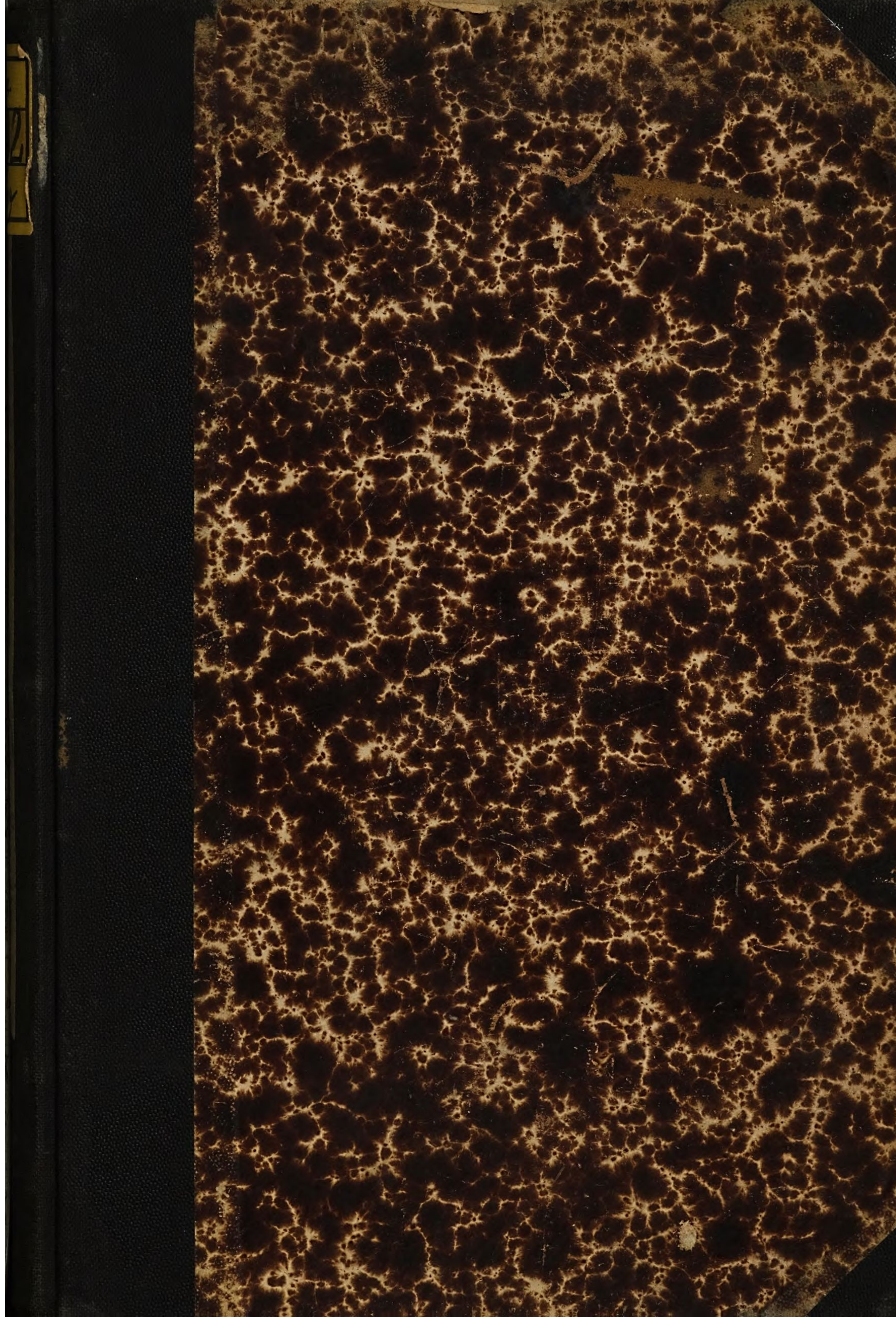






Exeg. 992 <sup>v</sup> Schrenck











( Die  
johanneische Anschauung

vom  
„Leben“

mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte

untersucht von

Erich von Schrenck.



Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.  
(Georg Böhme).

1898.







# Dem Andenken meiner Eltern

gewidmet.

Ev. Johannis 14, 18. 19.







## Vorbemerkung.

---

Wenn in dem ersten Teile der folgenden Untersuchung unter den „Studien zur Vorgeschichte des johanneischen Lebensbegriffs“ Philo eine Behandlung hat erfahren können, so habe ich das Herrn Professor D. Schürer in Göttingen zu danken. Der verstorbene Superintendent Herr Professor Dr. Grossmann in Leipzig hatte wertvolles lexikographisches Material zu Philo handschriftlich hinterlassen. Dasselbe war Herrn Dr. P. Wendland in Charlottenburg, der mit Herausgabe des Philo beschäftigt ist, übergeben. Auf Herrn Prof. Schürers Bitte hat Herr Dr. Wendland freundlichst ein Verzeichnis der von Grossmann notierten das „Leben“ berührenden Stellen angefertigt, welches Verzeichnis meiner Arbeit zu Grunde gelegen hat, und dem allein ich es verdanke, dass ich Philo habe heranziehen können. So sei denn Herrn Prof. Schürer, dem ich überhaupt für manche Anregung verpflichtet bin, und Herrn Dr. Wendland ein herzlicher Dank gesagt, dass ich die Früchte der Grossmannschen Arbeit habe verwerten dürfen.

Ich bin mir wohl bewusst, dass es ein gewagtes Unternehmen ist, wenn ein Anfänger „die Vorgeschichte“ eines Begriffs beschreiben will. Darum bescheide ich mich auch blosse „Studien zur Vorgeschichte des johanneischen Lebensbegriffs“ zu geben. Dass diese Voruntersuchung mit noch unzureichenderen Kräften ausgeführt ist als die eigentlich johanneische, verhehle ich mir nicht. Deshalb ist sie aber auch noch weiter von dem Anspruch entfernt, sichere Resultate zu bieten. Sowohl diese Studien als die die gesamte Arbeit abschliessende



Betrachtung wollen nicht mehr sein als ein Versuch, einige von den Wurzeln für den johanneischen Lebensbegriff aufzufinden. Und so muss ich an sie in besonderem Grade denken, wenn ich in Bezug auf meine ganze Arbeit mir das Wort Ciceros aneigne: „Nos, qui sequimur probabilia, nec ultra quam id, quod verosimile occurrerit, progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus.“

Dorpat, Ende September 1897.

**Erich von Schrenck.**



# Inhaltsübersicht.

---

|                                                                       | Seite     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------|
| Vorbemerkung . . . . .                                                | V         |
| Einleitung . . . . .                                                  | 1         |
| <b>I. Studien zur Vorgeschichte des johanneischen Lebensbegriffs</b>  | <b>3</b>  |
| <b>1. Der alttestamentliche Lebensbegriff</b> . . . . .               | <b>3</b>  |
| Jahvist S. 3. Deuteronomist S. 4. Psalmen- u. Spruchlitt.             |           |
| S. 5. Hoffnung auf ewiges L. S. 9. Spätjudentum S. 9.                 |           |
| Rückblick S. 10.                                                      |           |
| <b>2. Der jüdisch-alexandrinische Lebensbegriff</b> . . . . .         | <b>11</b> |
| LXX S. 11. „Weisheit Salomos“ S. 12. Darstellung                      |           |
| ihres Lebensbegriffs S. 12. Griech. Beeinflussung S. 13.              |           |
| Gegenwärtigkeit des Lebens? S. 15. Inhalt des L.s S. 16.              |           |
| Rückblick S. 17. Philo S. 17. Sein L. der Seele S. 18.                |           |
| Erreichbarkeit des L.s im Diesseits S. 20. Güter des L.s              |           |
| S. 21. Unterbrochenheit des L.s S. 22. Die drei Lebens-               |           |
| arten S. 25. Formaler Lebensbegr. S. 26. Seltenheit des               |           |
| L.s S. 29. Rückblick S. 30. 4. Makkabäerbuch S. 31. Alt-              |           |
| testamentl. u. alex. Lebensbegr. S. 32.                               |           |
| <b>3. Der neutestamentlich-vorjohanneische Lebensbegriff.</b> . . . . | <b>32</b> |
| Jesus S. 33. Zukünftigkeit des L.s S. 33. Ansätze zu                  |           |
| einem gegenwärtigen L. S. 34. Erlangung des L.s S. 35.                |           |
| Inhalt des L.s S. 35. Rückblick S. 37. Paulus S. 38. Zu-              |           |
| künftiges L. S. 38. Gegenwärtiges L. S. 40. Inhalt dieses L.s         |           |
| S. 43. Ethische Seite S. 43. Geist S. 46. Lebensvollendung            |           |
| S. 46. Verhältnis von zukünft. u. gegenwärt. L. S. 47.                |           |
| Pastoralbriefe S. 49. Kolosser- u. Epheserbrieft S. 49. Ent-          |           |
| stehung des paulin. Lebensbegr. S. 51. Verhältnis zu Philo            |           |
| S. 51. Rückblick S. 55. Litt. zwischen Paulus u. Johannes S. 55.      |           |
| Zusammenfassung . . . . .                                             | 57        |
| <b>II. Der johanneische Lebensbegriff</b> . . . . .                   | <b>59</b> |
| Die Anordnung S. 59. Die Quellen S. 61.                               |           |
| <b>1. Das Leben als gegenwärtiges und zukünftiges</b> . . . . .       | <b>62</b> |
| Ausgangspunkt S. 62. Gegenwärtigkeit des L.s S. 63. Schein-           |           |
| barer Widerspruch mit Joh. 12, 25 S. 64. Die Stellen 3, 15 f.         |           |



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Seite |
| 36; 10, 10; 6, 51; 5, 24 ff. S. 64. Allgemeinbegr. L. S. 69.<br>Zweifelhafte Stellen S. 72. Auseinandersetzung des spezifisch<br>joh. Lebensbegr. mit der Stelle 12, 25 S. 76. Rückblick S. 78.                                                                                                                                                                                                   |       |
| <b>2. Objektive Vermittlung des Lebens</b> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 78    |
| Christus S. 78. Nicht das A. T. S. 79. Christi Wortver-<br>kündigung S. 80. Licht S. 81. Wahrheit S. 86. Inhalt der-<br>selben S. 90. Christi Tod S. 95. Sühne S. 97. Verhältnis von<br>Wahrheitsmitteilung u. Sündensühne S. 98. Geist S. 99.<br>Die Epoche des predigenden Jesus u. die des Geistes S. 100.<br>Taufe S. 105. Abendmahl S. 108. Rückblick S. 115.                                |       |
| <b>3. Subjektive Vermittlung des Lebens</b> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 117   |
| Glauben S. 117. πιστεύειν ὅτι S. 117. πιστεύειν c. dat. S. 118.<br>πιστεύειν absolut. S. 119. πιστεύειν εἰς S. 120. Zusammen-<br>fassende Bestimmung S. 121. Vertrauensmoment S. 121. Glaube<br>und Wiedergeburt S. 124. Bedingungen des Glaubens S. 125.<br>Ethischer Art S. 126. Physischer Art? S. 126. Rückblick<br>S. 129.                                                                   |       |
| <b>4. Der Inhalt des Lebens</b> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 130   |
| Übergang vom Glauben zum Erkennen und Bestimmung<br>des letzteren S. 130. Gottesgemeinschaft ein Haupt-<br>moment des L.s S. 134. Unvergänglichkeit ein zweites<br>S. 141. Seligkeit ein drittes S. 143. Verhältnis von L.<br>u. Liebe S. 144. Tod S. 148. Vollendungsbedürftigkeit des<br>L.s? S. 149. Zeitpunkt der Vollendung (Unsterblichkeit oder<br>Auferstehung) S. 154. Rückblick S. 159. |       |
| <b>5. Der Quell des Lebens</b> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 160   |
| Übergang zum L. Gottes und Christi S. 160. Christus das<br>L. in Person S. 161. Der Lebensbesitz Gottes u. Christi<br>S. 163. Inhalt dieses Lebens S. 164. Vergleich dieses L.s<br>mit dem der Menschen S. 170. Rückblick S. 172.                                                                                                                                                                 |       |
| <b>Zusammenfassende Schlussbetrachtung</b> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 173   |
| Prägnanz des joh. Lebensbegr. S. 173. Anknüpfung dafür<br>Paulus, nicht Philo S. 173. Inhalt des joh. Lebensbegr. u.<br>Anknüpfung dafür S. 175. Lebensvermittlung und An-<br>knüpfung dafür S. 176. Lebensvollendung u. Anknüpfung<br>dafür S. 177. Quell des Lebens u. Anknüpfung dafür S. 178.<br>Das „Hellenische“ und Paulinische bei Joh. S. 179. Schluss<br>S. 181.                        |       |
| <b>Bibelstellenregister</b> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 184   |





Dass „das ewige Leben“ in der johanneischen Gedankenwelt eine beherrschende Stellung einnimmt, ist unbestritten. Gleichfalls anerkannt ist, dass mit dem „ewigen Leben“ oder — was dasselbe ist — mit dem „Leben“ das eigentliche Heilsgut von Johannes bezeichnet ist. Mögen Licht, Wahrheit, Geist eine noch so wichtige Rolle spielen in der johanneischen Begriffswelt — wenn es dem vierten Evangelisten darauf ankommt, den Zweck seines ganzen Schreibens anzugeben, so weist er darauf hin, dass er den Lesern zum Leben verhelfen will (20, 31). So unbestritten das alles ist, so viel umstritten ist anderseits, was denn eigentlich das Wesen dieses so betonten Lebens ist. Darüber ist man sich freilich auch klar, dass der vierte Evangelist das ewige Leben als ein schon diesseitiges Gut betrachtet. Allein sofort beginnt die Differenz bis zu welchem Grade er das thut und ob nicht „Leben“ auch für ihn noch Gegenstand der Hoffnung bleibt. Noch bedeutender sind die Unterschiede in der Auffassung des Lebensinhalts. Man braucht nur daran zu denken, dass B. Weiss „Leben“ lediglich als Gotteserkenntnis bestimmt und damit den Inhalt des Begriffs gegenüber sonstigen Erklärungen bedeutend verengert. Im schroffsten Gegensatz dazu steht die Auffassung Huthers, der den Begriff so weit fasst, dass auch ethische Qualitäten von demselben umspannt werden. Wiederum in ganz anderer Richtung bewegt sich H. Holtzmann, der besonders betont, dass man durchs Leben dem „Banne der Natürlichkeit und Vergänglichkeit“ entnommen, mit „Keimen unauflöslichen Daseins“ ausgestattet wird. Das Charakteristikum dessen, der im Tode ist, ist nach Weiss, dass er Gott nicht



erkennt, nach Holtzmann, dass er vergeht. Die Weissssche Auffassung hat etwas Spiritualistisches, die Holtzmannsche hat es stark mit dem physischen Moment zu thun, die Huthersche lässt das ethische nicht unbetont.

Diese wenigen Worte — von andern Auslegungen hier ganz zu geschweigen — zeigen bereits, wie verschieden das Problem der johanneischen Auffassung des Lebens angefasst werden kann. Deshalb dürfte eine monographische Behandlung der Frage nicht unberechtigt sein, zumal eine eingehendere Monographie über unseren Gegenstand fehlt. Damit aber die johanneische Anschauung vom „Leben“ in ihrer ganzen Eigenart hervortrete und in ihrem Zusammenhang mit den vorjohanneischen Auffassungen deutlich werde, wird zunächst auf ihre Voraussetzungen einzugehen sein. Denn die überaus grossartige johanneische Anschauung, dass das in Christo gebrachte Heil das Leben schlechthin sei, der Verlust desselben der Tod schlechthin, setzt eine längere Geschichte des Lebensbegriffs voraus. Eine derartig geistige Auffassung des Lebens, ein derartig prägnanter Lebensbegriff fordert eine vorhergegangene lange Entwicklung. Nun sind die Forscher heutzutage auch darüber gar nicht einig, ob Johannes seine Hauptwurzeln im A. T. oder im Alexandrinismus hat. Wenn daher die folgende Untersuchung die Darstellung des johanneischen Lebensbegriffs durch Behandlung seiner Vorgeschichte stützen und klären will, so wird sie sowohl auf den alttestamentlichen als den jüdisch-alexandrinischen Lebensbegriff eingehen müssen. Welche Resultate immer sich ergeben mögen, keine Behandlung johanneischer Probleme kann heutzutage davon absehen, zu untersuchen, welche Rolle das „Hellenische“ bei Johannes spielt. Der Darstellung des alttestamentlichen und alexandrinischen Lebensbegriffs hat dann die des Lebensbegriffs Jesu und Pauli zu folgen, da man hier natürlich die nächste Voraussetzung für die johanneische Gedankenwelt erwarten darf. So begeben wir uns in diese selbst nicht unvorbereitet hinein.

---



## I. Studien zur Vorgeschichte des johanneischen Lebensbegriffs.

### I. Der alttestamentliche Lebensbegriff.

Es kann sich im folgenden natürlich nur darum handeln, die Hauptmomente in der Entwicklung des Begriffs „Leben“ auf der alttestamentlichen Stufe aufzuzeigen, womit schon bekannte Dinge in Erinnerung gebracht werden sollen.<sup>1)</sup> — Zunächst ist selbstverständlich, dass die grosse Masse der Stellen, wo „Leben“ (חַיָּה) vorkommt, es einfach mit dem leiblichen Leben im gewöhnlichsten Sinne zu thun hat, ohne dass das Wort besondere Bedeutung oder Inhalt gewänne. Anders steht es schon, wenn eine so alte Quelle wie die jahvistische von einem Lebensbaum berichtet (1. Mose 2, 9). Hier tritt uns nicht bloss die hohe Schätzung des Lebens als des grössten natürlichen Gutes entgegen. Es zeigt sich bereits, wie geben und entziehen des Lebens allein von Gott abhängt. Man mag darüber streiten, ob die Lebensentziehung ethisch begründet ist, oder ob die Vorstellung eine naivere ist<sup>2)</sup> — der Effekt der Übertretung des göttlichen Gebotes ist jedenfalls die Entfernung vom Lebensbaum (3, 22—24). Als ursprüngliche Bestimmung des Menschen wird also ewiges Leben aufgefasst

---

<sup>1)</sup> Vgl. bes. Schultz, Alttest. Theol. 5. Aufl. 1896. S. 371 f., 394, 410, 548 ff. Ferner auch Tausch, Die geschichtl. Entwickl. des Begriffs des Lebens im A. T. u. die Ansätze der tieferen neutestamentl. Fassung. In den Jahrb. f. prot. Th. 1892. S. 1—33. Kleinert, Zur Idee des Lebens im A. T. In den Studien u. Krit. 1895. S. 693—732.

<sup>2)</sup> Vgl. Schultz S. 550 mit Smend, Lehrb. d. alttestamentl. Religionsgesch. 1893. S. 120 f.



(vgl. 3, 22 mit 2, 16). Dazu ist es nicht gekommen. Durch die Vertreibung vom Lebensbaum ist der Tod eingezogen und hat die menschliche Lebensdauer beschränkt. Trotzdem bleibt des Menschen Verlangen nach Leben als nach dem höchsten Gute. Und nicht bloss des einzelnen, sondern auch der Gesamtheit.

Das zeigt sich, wenn der Deuteronomist den Moses nach Verkündigung des Gesetzes dem Volke Leben und Tod, Glück und Unglück, Segen und Fluch vor Augen stellen lässt. Leben und Ausbreitung des Volkes für den Fall der Gesetzesbefolgung, Tod für das Gegenteil (5. Mose 30, 15—20; 32, 46 f.).<sup>1)</sup> Es ist freilich ganz deutlich, dass mit dem hier verheissenen Leben nichts anderes als das irdische glückliche Leben und Blühen des Volkes Israel gemeint ist. Das zeigen schon Ausdrücke wie „so wirst du am Leben bleiben und dich mehren“ (30, 16) oder „ihr werdet kein langes Leben haben“ (V. 18) u. a. Aber der Begriff des Lebens hat hier doch eine gewisse Weite und Bedeutung gewonnen, die sehr zu beachten ist. Nur um Leben und Tod handelt es sich für das Volk. Und wie dem Tode der Fluch, das Unglück, so entspricht dem Leben der Segen, das Glück.<sup>2)</sup> Wenn das Volk das Leben erwählt, so hat es damit die ganze Fülle göttlichen Wohlthuns und Segnens erlangt. Man sieht, es findet sich hier die Vorstellung, dass Glück und Segen zum eigentlichen Wesen des Lebens gehören. Der Begriff „Leben“ hat einen gewissen Reichtum. Er bezeichnet nicht das blosse Dasein, sondern er ist aufs engste verbunden mit dem des Glückes, der völligen Befriedigung. Hierzu tritt noch ein zweites wichtiges Moment, nämlich die religiöse Fundamentierung des Begriffs. Israel soll seinen Gott lieben, seiner Stimme gehorchen und ihm anhangen — denn davon hängt sein Leben ab (V. 20). Wer auf der Seite Gottes ist, hat auf Leben zu rechnen, wer sich gegen Gott entscheidet, auf Tod. Es gibt kein (langes) Leben als nur in der Gemeinschaft mit dem wahren Gott. Denn wie er, der ja als der lebendige

---

<sup>1)</sup> Vgl. 5. Mose 4, 1. 40; 6, 2. 24; 30, 6.

<sup>2)</sup> Vgl. Mal. 2, 5.



Gott (5. Mose 5, 23; Jos. 3, 10; 1. Sam. 17, 26; 2. Kön. 19, 4 u. sehr oft) den toten Götzen entgegengesetzt ist und deshalb allein ins Leben rufen, schaffen kann (vgl. bes. Jer. 10, 10 ff.), töten und wieder lebendig machen (5. Mose 32, 39; 1. Sam. 2, 6; vgl. 2. Kön. 5, 7), so ist er auch der, von dem allein das fortgesetzte Leben seines Volkes, die ungetrübte Blüte und Ausbreitung desselben abhängt. Gott anhangen und leben gehören untrennbar zusammen (vgl. 5. Mose 4, 4). Man sieht leicht, welch bedeutsame Ausgangspunkte hier für eine Entwicklung gegeben sind. Freilich nur Ausgangspunkte, denn noch handelt es sich ja um lediglich irdisches Leben. Die Vorstellung der Unvergänglichkeit liegt fern. Auch wird noch nicht an das Leben des einzelnen, sondern an das des ganzen Volkes gedacht.

Aber an anderen Stellen wird auch das Leben des einzelnen von dem Halten des Gesetzes abhängig gemacht. Wer die Satzungen und Rechte Jahves beobachtet, soll durch sie leben (3. Mose 18, 5; Neh. 9, 29; vgl. dazu Hes. 20, 11 mit 18, 21—23). Desgleichen tritt auch in der Psalmen- und Spruchlitteratur der individualistische Gesichtspunkt hervor. Der Mann, der da Leben begehrt, wird aufgefordert, seine Zunge vor Bösem zu bewahren, Gutes zu thun und dem Frieden nachzujagen (Ps. 34, 13—15). Man könnte versucht sein, Leben hier im uneigentlichen Sinne als Bild für den Inbegriff des Wünschenswerten und Glücklichen aufzufassen. Aber zu dem אֵיךְ יָמִים לְרֹאשׁוֹ טוֹב מִי־הָאִשׁ הַחַפֵּץ חַיִּים treten noch die Worte אֵיךְ יָמִים לְרֹאשׁוֹ טוֹב und zeigen, dass gerade wie bei der Deuteronomiumstelle das Wort Leben seinen eigentlichen Sinn nicht verloren hat. Allein wie dort so beweist auch hier der Zusammenhang, die ausdrückliche Abzweckung auf das Schauen des Guten, dass es sich nur um ein von Glück gesättigtes Leben handelt. Die Reflexion, dass das Leben ja auch unglücklich sein könne, liegt einer naiven Betrachtungsweise fern. Sodann ist auch hier der Begriff religiös fundamentierte. Nur die Frommen, die sich zu Gott halten, dürfen auf Leben hoffen (Ps. 16, 10),<sup>1)</sup> denn bei Gott ist die Quelle des Lebens (Ps. 36, 10). „Überall ist in den Begriff des Lebens auch der der Seligkeit, der Gemein-

<sup>1)</sup> Vgl. Habak. 2, 4.



schaft mit Gott eingeschlossen. Wenn Gott den „Pfad des Lebens“ kundthut, so thut er zugleich die Freudenfülle kund, die in seiner Rechten ist. Nur „vor Gottes Angesicht im Lichte des Lebens sich freuen“ heisst leben. Eine Existenz ohne Gott und Freude verdient den Namen nicht.“<sup>1)</sup> Eine solche giebt es ja auch nach dem Tode in der Scheol. Aber deshalb ist es noch lange nicht Leben, was einen nach dem Tode erwartet. Es ist eben der Todeszustand, „ein Zustand, in dem das Dasein fort dauert, das Leben aber verschwunden ist.“<sup>2)</sup> Denn Leben ist das vor und mit Gott verbrachte freudvolle Dasein.<sup>3)</sup> Das gilt natürlich nur von dem Leben des Frommen. Dem Gottlosen wird ja damit nicht Leben geradezu abgesprochen, wie denn gelegentlich auch „Gottes Gnade“ und „Leben“ einander gegenübergestellt werden können und dann erstere den Vorzug erhält (Ps. 63, 4). Aber wenn der fromme Sänger um Leben bittet, so denkt er eben an das normale Leben, das unter Gottes Schutz in friedlichem Genuss verbracht wird.

Auf ein solches Leben in ungestörter Länge geht des Israeliten Hoffnung. Mag sich die Seligkeit der Gottesgemeinschaft an einzelnen Stellen auch der Zeitdauer gegenüber indifferent verhalten (Ps. 84, 11; vgl. 73, 26), so bleibt es doch dabei, dass das Leben, um wirklich gesegnet, um wirklich Leben zu sein, lang sein muss (Ps. 91, 16; 102, 25; 128, 6 u. ö.).<sup>4)</sup> Es ist irreführend, wenn man, wie Franke<sup>5)</sup> thut, das in den Psalmen geschilderte Leben in dem Grade mit geistig-religiösem Gehalte erfüllt, dass für dasselbe die Frage nach der äusseren Dauer kaum mehr in Betracht kommt. Denn auf diese Weise ist beinahe aus dem in den Psalmen doch gemeinten physischen Leben ein geistiges geworden. Damit aber trifft man nicht die naive Stimmung des Israeliten. Sein Begehrt geht durchaus nach einem langen Leben; freilich nur

---

<sup>1)</sup> Schultz S. 552. Vgl. Ps. 16, 11.

<sup>2)</sup> Schultz S. 555.

<sup>3)</sup> Gott und Freude, beide fehlen in der Unterwelt (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 12 f.; Jes. 14, 11 f. u. ö.).

<sup>4)</sup> Vgl. hiermit den frühzeitigen und schleunigen Tod der Gottlosen (Ps. 37, 9 f. 28. 34—36; 55, 24; 58, 8 u. ö.).

<sup>5)</sup> Das A. T. bei Johannes. 1885. S. 233.



nach einem langen, nicht nach einem ewigen.<sup>1)</sup> Und wie das ordnungsmässige Sterben in hohem Alter für ihn kein Übel ist, so hat auch die Bitte um Errettung vom Tode (Ps. 33, 19; 69, 15 f.; 17, 13 u. ö.; vgl. 103, 4) stets den Sinn, Gott möge vor einem frühzeitigen Tode bewahren, damit das köstliche Gut des Lebens, soweit auf ein solches normalerweise gerechnet werden darf, unverkürzt genossen werden kann. Damit soll nicht geleugnet werden, dass in dem religiösen Leben der Psalmen der Keim enthalten ist für den Glauben an ein ewiges Leben. Denn es ist gewiss richtig, was Schultz (S. 371) sagt: „Wenn sich die Ausdrücke „Gottesgemeinschaft“ und „Leben“ überhaupt zu decken beginnen, so ist die Grundlage der wahren religiösen Unsterblichkeitsgewissheit vorhanden, auch wenn sie selbst noch nicht zum Bewusstsein kommt.“ Aber soviel muss doch behauptet werden, dass an den Stellen, wo vom Leben die Rede ist, keine Veranlassung vorliegt, dieses selbst schon als über das Grab hinausgehend aufzufassen.<sup>2)</sup>

Sehr häufig reden die Proverbien vom Leben. Wenn die Weisheit sagt, wer sie findet, der finde das Leben (8, 35; vgl. 3, 16—18; 13, 14),<sup>3)</sup> oder wenn die Furcht Jahves ein Born des Lebens genannt wird (14, 27), oder zur Zucht als zum Leben ermahnt wird (4, 13), so ist das alles analog Ps. 34, 13 zu verstehen (vgl. Sprüchw. 6, 23; 16, 22; 21, 21 u. ö.). Es handelt sich um ein irdisches glückliches, von Gott mit langer Dauer gesegnetes Dasein, auf das auch der einzelne, wenn er sich richtig verhält, zu rechnen hat. Und wenn 15, 24 gesagt wird, der Pfad des Lebens ginge aufwärts für den Klugen, damit er nicht in die Unterwelt drunten gerate, so wird man

<sup>1)</sup> Ausdrücke wie  $\text{וְיָצִיץ לָהֶם} \text{ וְיָצִיץ}$  dürfen einen nicht irre machen, da der Zusammenhang deutlich ihre dichterische Natur zeigt (Ps. 21, 5; 22, 27; 61, 7 ff. meinen dasselbe wie Ps. 91, 16).

<sup>2)</sup> Auch auf Ps. 16, den einzigen, der etwa noch in Betracht käme, darf man sich nicht berufen. Denn da es sich V. 10 um Bewahrung des Lebens vor der Unterwelt handelt, so muss auch V. 11 nicht auf ein jenseitiges, sondern auf dieses so bewahrte Leben gehen. Dass dieses aber nicht aufhören solle, das anzunehmen wäre künstlich und unnötig, da das „ewiglich“ dichterisch ist (vgl. Schultz S. 509 f.). Über Ps. 17. 49. 73 vgl. Schultz S. 510 f., 598 ff. Über Hiob 19, 25 ff. vgl. Schultz S. 560 f.

<sup>3)</sup> Ähnlich Prediger 7, 12.



darin schwerlich die Ahnung des Unterschieds jetzigen und zukünftigen Lebens erblicken dürfen.<sup>1)</sup> Denn die Gesamtheit der übrigen zahlreichen Stellen vom Leben macht auch hier die ganz einfache Deutung aufs irdische Leben unausweichlich. Dem Klugen geht der Pfad des Lebens aufwärts, da er vor einem frühzeitigen Tode verschont bleibt (vgl. Psalmen). Auf ein ewiges Leben werden wir in den Proverbien nicht gewiesen.<sup>2)</sup> Wohl aber könnte man versucht sein, die Frage aufzuwerfen, ob nicht „Leben“ in den Sprüchwörtern metonymisch stehe für Glückseligkeit. Schon dass so oft ganz allgemein „Leben“ als Gabe der Weisheit gepriesen wird, scheint diesen Sinn an die Hand zu geben. Hierzu kommt, dass, wenn im Gegensatz zu lange hingezogenem Harren der erfüllte Wunsch ein Baum des Lebens genannt wird (13, 12), es den Anschein erweckt, als könne nicht ein Dasein gemeint sein, das mit Seligkeit erfüllt ist, sondern nur letztere selbst. Doch die physische Grundlage wird nicht zu vergessen sein. Denn es handelt sich ja um den Gegensatz zu dem krank machenden langen Harren. Desgleichen ist zu beachten, wie die Verheissung des „Lebens“ an manchen Stellen mit dem Versprechen langen Lebens abwechselt (3, 2. 16. 18. 22; 4, 10. 13. 22).<sup>3)</sup> Der naive lebensfrische Sinn des Israeliten hat eben nicht eine so abstrakte Vorstellung von Glückseligkeit. Letztere ist ihm immer mit einem langen gesunden Leben verbunden. Aber für die Entwicklung des Lebensbegriffs ist es von Bedeutung, dass „Leben“ und Glückseligkeit so zusammenfallen. Und hier stellt das Proverbienbuch eine nicht unwichtige Phase in der Entwicklung dar, weil das „Leben“ in ihm eine solche Rolle spielt und mit demselben der Inbegriff alles Guten gegeben ist.

Fanden wir im Proverbienbuche auch keine Veranlassung beim Lebensbegriff über dieses irdische Dasein hinauszugehen,

---

<sup>1)</sup> Gegen Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. 8. Aufl. 1895. S. 430.

<sup>2)</sup> 14, 32 ist wohl *חַיִּים* zu lesen. Doch auch bei der Lesart *חַיִּים* ergäbe sich nichts vom sonstigen Charakter unseres Buchs Abweichendes. (Vgl. Kautzsch, Die H. Schr. des A. T.s übers. und herausgeg. Beilagen. 1894. S. 82.)

<sup>3)</sup> Vgl. Smend S. 491.



so sind wir mit dieser Spruchsammlung gleichwohl in eine Zeit getreten, wo die Vorstellung vom Leben die Schranke der Diesseitigkeit zu durchbrechen beginnt. War schon mit Hes. 37 die Verheissung eines neuen Volkslebens gegeben und damit ein Anknüpfungspunkt für die Auferstehungshoffnung auch des einzelnen, forderten manche Psalmen zu tieferer Fassung des in ihnen geschilderten „Lebens“ heraus, so ist Jes. 26, 19 vielleicht bereits die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben der einzelnen ausgesprochen.<sup>1)</sup> Ein unmissverständliches Zeugnis für eine solche Hoffnung<sup>2)</sup> finden wir aber erst in der makkabäischen Zeit im Danielbuche (12, 1 f.). Ewiges Leben (חַיִּי עוֹלָם)<sup>3)</sup> für die einen und ewige Schmach für die andern werden hier beide als durch Auferweckung vermittelt gedacht. Der Ausdruck „Leben“ schliesst an unserer Stelle die Vorstellung der Seligkeit in sich, da er dem Zustande der Schmach und des Abscheus der Ungerechten gegenübergestellt wird. Dasein erhalten auch diese durch die Auferstehung, aber nicht Leben.<sup>4)</sup>

Damit aber sind wir bereits am Ende der alttestamentlichen Entwicklung. Wollen wir noch einen Blick darüber hinaus thun, so ist zu sagen, dass die Errungenschaft des Glaubens an ein ewiges Leben festgehalten wird. Es thut nichts zur Sache, wenn eine Reihe von Schriften aus später Zeit bei einer diesseitigen Fassung des Lebensbegriffs verharren.<sup>5)</sup> Gab es doch noch zur Zeit Jesu Gegner der Auferstehung. Jedenfalls war der Glaube an ein ewiges Leben

---

<sup>1)</sup> Eine spätere Abfassung von Jes. 24—27 wird hierbei angenommen.

<sup>2)</sup> Ob bei Entstehung derselben das Griechentum mitbeteiligt gewesen (O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgesch. 1895. S. 236), mag hier auf sich beruhen.

<sup>3)</sup> Dieser Ausdruck kommt im A. T. nur hier vor.

<sup>4)</sup> Inkorrekt Meinhold (in Strack-Zöcklers kurzgef. Komm. A. T. VIII. S. 337)): „auch den רשעים wird ja ein Leben zugeschrieben, aber ein Leben der ewigen Schmach“.

<sup>5)</sup> Zu ihnen sind wohl die Bücher Sirach, Judith, Tobit und das 1. Makkabäerbuch zu rechnen. Vgl. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüd. Litt. d. beiden letzten Jahrhunderte vor Chr. In den Stud. u. Krit. 1879. S. 658 ff.



zum Dogma geworden. Daran wird auch dadurch nichts geändert, dass dieser Glaube sich verschieden ausgestaltete. Daniel redet nur von einer Auferstehung der Juden, der gerechten zu ewigem Leben, der ungerechten zu ewiger Schmach. Das 2. Makkabäerbuch scheint überhaupt nur eine Auferstehung der Gerechten zu kennen (vgl. 7, 9. 36 mit V. 14).<sup>1)</sup> Ebenso die Psalmen Salomos (3, 13—16; vgl. 14, 6 f.).<sup>2)</sup> Dagegen erscheint der Auferstehungsglaube bei Henoch II in voller Allgemeinheit (51, 1) ohne Beschränkung auf die Juden oder auf die Gerechten. Allein diese Unterschiede, auf die wir nicht näher einzugehen haben, verdunkeln die Thatsache nicht, dass der Lebensbegriff nunmehr der Diesseitigkeit enthoben und mit ewiger Seligkeit verknüpft ist. Das „ewige Leben“ bleibt hier natürlich überall rein zukünftig gefasst. Wo es sich bloss um „Leben“ handelt, da ist dasselbe noch in manchen Schriften dieser Zeit im Sinne der Proverbien gemeint (Sir. 4, 12; 21, 13; 45, 5; Bar. 3, 9. 14). „Ewiges Leben“ aber ist rein jenseitig. Es handelt sich stets um die Hoffnung auf den אֵלֶּיךָ יְיָ, die durch den Messias inaugurierte Ära. Und so bleibt es in der jüdischen Theologie bis in spätere Zeiten hinein, wofür man zahlreiche instruktive Belege finden kann.<sup>3)</sup>

Überschaut man die alttestamentliche Stellung zum „Leben“, so fällt einem die gesunde lebensfreudige Stimmung des Israeliten auf. Richtet sich im Deuteronomium der Blick auf die Gesamtheit, für die je nach ihrem Verhalten Leben oder Tod in Aussicht genommen wird, so tritt uns namentlich in den Psalmen und Proverbien die Freude des einzelnen am Leben entgegen. Der Fromme bittet um Leben, um langes Leben, weil er nur an ein glückliches und gesegnetes Dasein denkt, und ihm „Leben“ zum Inbegriff alles Guten wird. Der Geber des Lebens aber ist Gott allein. Nur wo Gottesgemeinschaft,

<sup>1)</sup> Vgl. Grimm, kurzgef. exeget. Handb. zu den Apokr. des A. T.s 4. Lief. 1857. S. 122 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Gröbler S. 679.

<sup>3)</sup> Vgl. Weber, Jüdische Theologie auf Grund d. Talmud u. verw. Schriften. 2. Aufl. herausg. v. Fr. Delitzsch u. G. Schnedermann, 1897. S. 284, 287, 291, 322 u. ö.



ist Leben, d. h. gottgesegnetes, glückliches und langes Leben. Dabei ist sehr zu beachten, dass nicht die Gottesgemeinschaft selbst schon „Leben“ heisst. Sie ist nur der Quell des Lebens. Letzteres bleibt ein äusseres Gut, freilich ein solches, das dem Frommen, dem Gott Anhangenden geschenkt wird. Aber es muss doch noch extra geschenkt werden, es ist nicht ein inneres Gut, das etwa schon mit der Gottesgemeinschaft an und für sich gegeben wäre. Hieran wird auch da nichts Wesentliches geändert, wo der Glaube an ein „ewiges Leben“ auftritt. Denn auch dieses ist etwas ausserhalb des Menschen liegendes. Die Frommen können darauf hoffen, aber noch hat es niemand. Und so bleibt auch dieses gewissermassen eine äussere Gabe, die freilich nur dort verliehen werden wird, wo Gottesgemeinschaft vorhanden gewesen. Zur Verleihung dieser Gabe aber ist ein neuer Allmachtsakt Gottes nötig, die Auferweckung. Die griechische Vorstellung der Unsterblichkeit ist dem Judentum ganz fremd. Wer gestorben, ist tot und kann nur durch Gottes lebendige Schöpferkraft wieder Leben erhalten. Denn Leben ist eine äussere Gabe, die von Gott gegeben, von ihm auch wieder entzogen werden kann. Aber enthält dieselbe schon im Diesseits den Inbegriff des göttlichen Segens, ist dieselbe schon im Diesseits untrennbar von der Gottesgemeinschaft, so gilt das in noch höherem Grade von dem zukünftigen Leben, das mit dem Anbruch der messianischen Ära eine selige Unvergänglichkeit vor Gottes Angesicht mit sich bringen soll.

---

## 2. Der jüdisch-alexandrinische Lebensbegriff.

Handelte es sich uns bisher um den Begriff חַיִּים, so tritt jetzt, wo wir uns dem alexandrinischen Judentum zuwenden, der der ζωή an seine Stelle. Denn dieses Wort ist von den LXX durchgängig zur Wiedergabe von חַיִּים gewählt worden, während βίος bei ihnen fast stets dem hebräischen יום ent-



spricht.<sup>1)</sup> *Zwḗ αἰώνιος* erscheint bei den LXX nur Dan. 12, 2 und 4. Makk. 15, 3; *αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς* 2. Makk. 7, 9 und *ἀέναιος ζωή* V. 36. Was nun die Bedeutung der *ζωή* bei den LXX betrifft, so hat natürlich zunächst das, was sich uns für die Bedeutung von *חַיָּה* ergeben hat, auch für die der *ζωή* Gültigkeit. Freilich ist dabei die Thatsache nicht zu vergessen, dass die Übersetzer, beeinflusst durch veränderte Zeitvorstellungen in dem Begriff des Lebens nicht immer genau dasselbe werden gesehen haben als die Verfasser der betreffenden alttestamentlichen Schriften. Doch sei dem wie ihm wolle. Um das näher zu untersuchen, müssten wir uns auf das Gebiet der Auslegung des Alten Testaments begeben, wo die LXX viel Arbeit, aber auch manche Ausbeute versprechen. Doch das liegt uns fern. Für unsere Zwecke genügt es, einerseits die alttestamentliche Auffassung des Lebens festgestellt zu haben und anderseits nun jenen eigentümlichen Lebensbegriff zu charakterisieren, wie er sich durch Vereinigung jüdischer und griechischer Ideen entwickelte.

Denn in Alexandrien eignete sich das Judentum eine ganze Fülle griechischer Gedanken und Empfindungen an, ohne doch die Religion der Väter und ihre heiligen Schriften damit aufgeben zu wollen. Der berühmte eigentliche Vertreter der so entstehenden Religionsphilosophie, Philo, ist von uns um so ausführlicher zu besprechen, als man ja heutzutage eine bedeutende Verwandtschaft zwischen ihm und Johannes zu konstatieren geneigt ist. Doch vorher sei noch auf ein älteres klassisches Werk des Alexandrinismus eingegangen, die „Weisheit Salomos“. Dieses bietet eine ganz eigentümliche Auffassung von Leben und Tod mit nicht uninteressanten Parallelen zu Johannes. Stellen wir znnächst seine Grundaussagen über Leben und Tod zusammen.<sup>2)</sup>

Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen, und nur durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt ge-

<sup>1)</sup> Belege s. bei Hatch u. Redpath, a concordance to the Septuagint. Part I and III. 1892—93.

<sup>2)</sup> Hier sei gleich auf das treffliche exeget. Handb. zu den Apokr. von Grimm (Lief. 6, 1860) verwiesen, dem ich mein Verständnis der zu behandelnden Stellen in der „Weisheit Salomos“ hauptsächlich verdanke.



kommen. So erfahren den Tod auch nur die dem Teufel angehören (2, 23 f.). Dagegen bleiben der Gerechten Seelen in Gottes Hand, nimmermehr wird eine Qual sie berühren (3, 1). Wenngleich nicht geleugnet werden kann, dass sterben aller Menschen Los ist (7, 1; 9, 14), so ist von den Gerechten doch zu sagen, dass sie nur zu sterben scheinen, in Wahrheit aber in Frieden bleiben (3, 2 f.). Ihre Hoffnung ist voll von Unsterblichkeit (V. 4). Ist doch die Kenntnis der Kraft Gottes eine Wurzel der Unsterblichkeit (15, 3) und das Halten der Gebote der Weisheit Sicherung der Unvergänglichkeit, welche in die Nähe Gottes bringe (16, 18 f.; vgl. 1, 15). So kann denn von den Gerechten gesagt werden, dass sie in Ewigkeit leben (5, 15). — Steht es aber so, dann ist ein frühes Hinwegnehmen von der Erde als eine Gnade Gottes, der den ihm Wohlgefälligen vor Versuchungen bewahren will, und durchaus nicht als ein Unglück zu betrachten (4, 7 ff.). Und das um so mehr, als der Leib ja überhaupt das die Seele Beschwerende ist (9, 15), der zeitliche Tod aber Befreiung vom Leibe bringt. — Die Gottlosen freilich verfallen durch das Sterben dem Tode überhaupt. Sie haben ihn sich durch ihre eigenen Werke zugezogen (1, 12—16). Damit ist aber nicht eine völlige Vernichtung der Gottlosen in Aussicht genommen. Denn sie werden in ihrem Todeszustand Schmerz empfinden (4, 19) und das peinigende Bewusstsein haben von dem entsetzlichen Abstand zwischen ihrem Schicksal und dem der Gerechten (5, 1 ff.).

Diese Darstellung zeigt bereits, eine wie total andere Stimmung Leben und Tod gegenüber wir bei unserm Verfasser finden, als wir sie im A. T. und den noch nicht griechisch beeinflussten Apokryphen kennen gelernt haben. Es ist deshalb verkehrt, wenn Franke<sup>1)</sup> den Lebensbegriff der Weisheit einfach als auf derselben Linie mit dem alttestamentlichen liegend behandelt. Es ist ja ganz klar, dass, wenn der Verfasser den Leib als Kerker der Seele, den Tod als Befreiung und infolgedessen überhaupt nicht als Tod ansieht, wenn er einen frühen Tod eher für ein Glück als ein Unglück hält,

---

<sup>1)</sup> Das A. T. bei Johannes. S. 233.



wenn er nie von Auferweckung, dagegen mehrfach von „Unsterblichkeit“ und „Unvergänglichkeit“ redet, das alles so unjüdisch gedacht ist, wie nur irgend möglich. Hier weht griechische Luft. Deshalb statt jener unbefangenen Schätzung des Leibeslebens Misstrauen gegen den Leib als Kerker der Seele, statt Bitte um langes Leben als höchstes Gut Lob eines frühen Todes, statt Abscheu vor dem Tode die Leugnung desselben für den Frommen, statt Auferstehung Unsterblichkeit.<sup>1)</sup> Wie sehr Pseudosalomo von griechischen, speziell platonischen Gedankengängen abhängig ist, zeigt sich schon in seiner Vorstellung von der Präexistenz der Seele, die je nachdem, ob sie im Vorleben gut oder schlecht gewesen, in einen reinen oder befleckten Körper kommt (8, 19 f.).<sup>2)</sup>

Wo so griechische Anschauungen herrschen, da könnte man auch einen ganz griechischen Lebensbegriff erwarten. Demnach müsste das Leben allen Menschen als unverlierbares ewiges Gut eignen. Allein Pseudosalomo ist doch nur zur Hälfte Grieche. Zur Hälfte ist er Jude geblieben, und das zeigt sich darin, dass er die Unsterblichkeit ethisch bedingt sein lässt. Es ist nicht richtig, wenn Tausch (S. 25) in der „Weisheit“ die Anschauung findet: „Die Seele des Bösen ist unsterblich wie die des Guten.“ Das ist bei Plato der Fall, aber nicht bei Pseudosalomo. Denn eine bloße Fortexistenz, wie sie auch den Bösen in Aussicht gestellt wird, ist noch nicht wahres Leben. Dieses wird nur den Gerechten zugesprochen, während die Ungerechten dem Tode verfallen (5, 15 verglichen mit V. 8—14), und nur von den Gerechten wird gesagt, dass sie zu sterben scheinen.<sup>3)</sup> — Für sie existiert

---

<sup>1)</sup> „Des Todes rührendes Bild steht

Nicht als Schrecken dem Weisen und nicht als Ende dem Frommen.“

Diese Worte Goethes treffen genau die Stimmung Pseudosalomos dem Tode gegenüber, während sie nicht für die neutestamentliche, noch weniger für die alttestamentliche Stimmung bezeichnend genannt werden können.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu Grimm S. 177 f., Gröbler S. 689 f., Thoma, Die Genesis des Johannesevangeliums. 1882. S. 27.

<sup>3)</sup> Das wahre Leben ist dem Menschen also nicht substantiell anerschaffen, wie Tausch sagt (S. 26), der doch selbst zugibt, dass es auch eine Existenz im Todeszustand gibt (S. 25).



der Tod also eigentlich überhaupt nicht, vielmehr leben sie ewig, sind unsterblich. Wenn man sich vergegenwärtigt, wie dieser Gedanke weder jüdischem noch griechischem Denken konform ist, weil er eben aus beiden zusammengefloßen ist, und wenn man anderseits auf die merkwürdige Analogie achtet, die derselbe Joh. 6, 50. 58; 8, 51; 11, 26 findet, so wird man die Frage stellen müssen, was denn Leben und Tod in ihm bedeuten. Es könnte vielleicht so aufgefaßt werden, als ob beide als geistige Grössen schon gegenwärtig seien, zukünftiges Leben und zukünftiger Tod nur die direkte Folge des gegenwärtigen Zustandes.<sup>1)</sup> Hiermit hängt die andere Frage nach dem Inhalt des „Lebens“ bei Pseudosalomo zusammen.

Leben und Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne kommen nicht häufig vor in der „Weisheit Sal.“. Um so bedeutsamer erscheinen die Verbindungen, in denen sie auftreten. Wenn es nun 3, 4 heisst, auch bei leiblichem Übel sei die Hoffnung der Gerechten voll von Unsterblichkeit, so beginnt das unsterbliche wahre Leben — wenigstens nach dieser Stelle — erst im Jenseits. Denn V. 4 ist von Hoffnung die Rede, und auch V. 5 ff. beschäftigen sich mit den Gütern der Zukunft. Nicht anders wird aber auch die wichtige Stelle 6, 17—20 zu verstehen sein. Wenn hier auf Grund eines längeren Kettenschlusses behauptet wird, ἀφθαρσία bringe in die Nähe Gottes, so kann man unter der Nähe Gottes wohl nur mit Grimm (S. 132) jene geistige Gemeinschaft mit Gott verstehen, „zu welcher der Weise nach Sprengung der Banden des irdischen Leibes durch die ἀφθαρσία erhoben wird“. So allein kommt durch den langen Kettenschluss ein genügender Höhepunkt heraus. Der „Nähe Gottes“ entspricht die „Herrschaft“, zu der der Weise geführt wird (V. 20). Auch dieser Ausdruck deutet auf ein jenseitiges Leben.<sup>2)</sup> Wenn wirklich in unsern Worten auf den Zusammenhang schon gegenwärtiger Gottesgemeinschaft und des wahren Lebens, hingewiesen wäre,

---

<sup>1)</sup> Das wäre freilich von der johanneischen Anschauung ebenso nahe als von der alttestamentlichen entfernt.

<sup>2)</sup> Vgl. bes. Röm. 5, 17; Apok. 20, 4.



dann hätte es doch nur heissen dürfen, die Nähe Gottes bringe Unvergänglichkeit. Da es aber umgekehrt lautet, so kann nur auf die zukünftige vollkommene Gemeinschaft mit Gott reflektiert sein. Demnach ist das Gut der Unvergänglichkeit, des wahren Lebens, ein zukünftiges. Daran kann dann auch eine Stelle wie 5, 15, wo es heisst, dass Gerechte in Ewigkeit leben (praes.), nichts ändern. Denn auch hier wird sofort hinzugefügt, dass ihr Lohn beim Herrn sei.<sup>1)</sup> Der Verfasser denkt eben bei „ewigem Leben“ ohne weiteres an den Lohn der Zukunft.<sup>2)</sup> Und wenn es von der Gerechtigkeit heisst, dass sie unsterblich ist (1, 15), so wird das einen ähnlichen Sinn haben, wie wenn die Kenntnis der Kraft Gottes eine Wurzel der Unsterblichkeit genannt wird (15, 3). Aus dem gerechten Handeln wächst Unsterblichkeit heraus. Das passt trefflich zu den besprochenen Stellen. Das wahre unsterbliche Leben ist eben noch zu erwarten.<sup>3)</sup> Und nicht anders steht es auch mit dem Tode. Dass die Ungerechten schon gegenwärtig tot seien, wird nirgends behauptet. Der Tod, den sie sich selbst herbeigerufen (1, 12—16; vgl. 2, 23 f.), kann also nur der dem leiblichen folgende sein. Tod und Leben winken dem Menschen in der Zukunft.

Und welches ist des zukünftigen Lebens Inhalt? Die Stelle 6, 17—20 hat uns bereits darüber belehrt. Die ἀφθαρσία brachte ja jene Nähe Gottes, d. h. jene geistige Gemeinschaft mit Gott, zu der der Weise durch Befreiung aus dem Kerker des Leibes gelangt. Wenngleich man hier mit Grimm einen „offenbar aus dem Platonismus stammenden Gedanken“ vermuten darf, so braucht deshalb noch nicht der Gottesbegriff als rein philosophischer gefasst zu werden. Philosophisches

<sup>1)</sup> So wird das ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν aufzufassen sein und nicht so, als ob ihr Lohn im Besitz des Herrn, d. h. in seiner Gemeinschaft bestehe (Grimm S. 118). Dagegen entscheidet der Parallelismus mit dem folgenden Satz καὶ ἡ φρονιὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ, welcher zeigt, dass es sich auch im ersten Satz um etwas handeln muss, das beim Herrn ist.

<sup>2)</sup> Im Zusammenhalt mit den besprochenen Stellen wird dann die φθορὰ ζωῆς (14, 12) auch nur als Verlust der Unsterblichkeit erklärt werden dürfen. Ein Gut der Zukunft ist durch die Abgötterei verloren worden.

<sup>3)</sup> Mit alledem ist die Behauptung von Tausch (S. 25), die Gerechten lebten schon im Diesseits ewiges Leben, widerlegt.



und Religiöses fließt eben zusammen. Allein eine gewisse Blässe ist nicht zu verkennen. Sie zeigt sich auch in den vorherrschend negativen Ausdrücken, die für dieses ewige Leben der Gottesgemeinschaft gebraucht werden. *Ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* spielen bei Pseudosalomo eine Rolle, *ζωή* kaum eine. Wollte man sagen, das wäre für die Sache gleichgültig, so ist darauf zu erwidern, dass es für die im Buch ausgedrückte Stimmung nicht gleichgültig ist. Der Weise begehrt Unsterblichkeit, aber die intensive religiöse Empfindung verlangt nach Leben.

Blicken wir zurück, so tritt uns zunächst noch einmal jene durchaus unjüdische Vorstellung des Pseudosalomo vor Augen, dass es für den Gerechten keinen eigentlichen Tod gibt. Während die Ungerechten mit dem leiblichen Tode dem ewigen Tode verfallen, so ist für die Gerechten der Augenblick des Sterbens die Pforte des Lebens geworden. Man sieht, in diesem Gedankengang ist eine Auf-erweckung hinderlich, mindestens unnötig. Denn es wird für den Frommen ein Gewinn sein, wenn seine Seele, des beschwerenden Leibes ledig, die Gemeinschaft mit Gott in seliger Unsterblichkeit genießen wird. Dementsprechend liegt das Gut des wahren Lebens in der Zukunft. Es besteht in völliger Gottesgemeinschaft. Aber diese Vorstellung verleugnet ihren philosophischen Ursprung nicht, was sich auch in der Wahl des Ausdrucks *Ἀθανασία* statt *ζωή* zeigt.

---

Wie verhält sich nun Philo zu den Vorstellungen, die wir soeben haben konstatieren müssen? Repräsentiert er eine noch weitere Entwicklung dieser seltsamen Mischung jüdischen und griechischen Geistes, eine noch weitere Entfernung von der alttestamentlichen Gedankenwelt? Um darauf antworten zu können, ist es geboten, zunächst seinen Lebensbegriff nach den Quellen darzustellen.<sup>1)</sup> Die philonische Psychologie kann

---

<sup>1)</sup> Die Darstellung schliesst sich möglichst an den philonischen Wort-E. v. Schrenck, Johanneische Anschauung.



dabei vorausgesetzt werden.<sup>1)</sup> Lernten wir doch schon bei Pseudosalomo jene griechische Geringschätzung des Leibes als eines Kerkers der Seele kennen. Diese Stimmung — freilich in sehr erhöhtem Grade, so dass Leiblichkeit als einzige Quelle aller Übel und Sünden erscheint,<sup>2)</sup> — bildet nun auch bei Philo die Voraussetzung für das in folgendem zu entwickelnde.

Steht es nämlich so, dass die weil geistige so auch reine Seele vom Körper beständig gehindert wird, dann ist es verständlich, wie der Tod als Befreiung vom Leibe freudig zu begrüßen ist. Denn die Seele ist, so lange wir leben, gleichsam gestorben und im Körper begraben; sie lebt aber, wenn wir sterben und sie vom toten Körper befreit wird, ihr eigenes Leben (I 65<sup>22</sup>). So ist des Körpers Tod der Seele Leben, wie des Körpers Leben der Seele Tod war (A 360; vgl. 359).<sup>3)</sup> Nach dem Tode beginnt das unzerstörbare unkörperliche Leben (A 340; vgl. 47, 51. I 264<sup>13</sup>). Freilich haben nicht alle auf dieses selige, vom Körper unbehinderte Leben zu rechnen. Die stets am Körper gehaftet haben, sehnen sich auch weiter nach sterblichem Leben und wandern nach ihrem Tode in neue Körper (I 641<sup>48</sup>). Woher sollten sie denn auch Anwartschaft auf jenes reine Seelenleben haben? Sie lebten ja nur das sterbliche und unglückliche Leben (I 37<sup>1</sup>), das überhaupt nicht den

---

laut an. Citiert ist nach der Ausgabe von Mangey (Philonis Judaei opera. 1742, 2 Bde.) nur mit Angabe des Bandes, der Seite und Anfangszeile. Wo die Abkürzung A mit einer Seitenzahl erscheint, da ist die armenisch-lateinische Ausgabe von Aucher gemeint: Philonis Judaei paralipomena Armena, 1826.

<sup>1)</sup> Vgl. bes. Siegfried, Philo v. Alex. 1875. S. 235 ff.; Zeller, Philos. d. Griechen III, II. 3. Aufl. 1881. S. 393 ff., nam. S. 399.

<sup>2)</sup> Dass gleichwohl der Leib als notwendig aufgefasst wird (vgl. Siegfried S. 235—37; Wolff, Die phil. Philos. in ihren Hauptmomenten 1849 S. 36), ist eine der philonischen Inkonsistenzen.

<sup>3)</sup> Wie griechisch das gedacht ist, zeigt z. B. folgende Parallele aus einer Rede des griechischen Rhetors Maximus Tyrius; ὃν γὰρ καλοῦσιν οἱ πολλοὶ θάνατον, αὐτὸ τοῦτο ἦν ἀθανασίας ἀρχὴ καὶ γένεσις μέλλοντος βίου (Diss. 25 p. 258 ed. Heins. Bei Grimm, exeg. Hdb. VI. S. 85). Auferstehung, worauf die palästinensischen Juden hofften, könnte Philo nur als Strafe erscheinen (vgl. seine Seelenwanderungstheorie).



Namen Leben verdient (A 51; I 38<sup>5</sup>), sie waren also eigentlich schon während des Lebens tot, gestorben den Tod der Seele, da sie von der Tugend, gemäss welcher jemand allein zu leben wert ist, getrennt waren (I 205<sup>12</sup>). Ja der Böse ist bereits das Leben der Tugend gestorben (I 515<sup>24</sup>; vgl. 201<sup>1</sup>), er hat am wahren Leben keinen Teil (I 611<sup>4</sup>), sondern führt den Körper wie ein Grab mit sich, darin er die unglückliche Seele begräbt (A 47). Denn es gibt eben einen doppelten Tod, den natürlichen, der bloss in der Trennung von Leib und Seele besteht, und den Straftod, in welchem die Seele das Leben der Tugend stirbt und allein das der Schlechtigkeit lebt (I 65<sup>13</sup>).

Ist es nun aber nicht möglich, dem Straftode, dem Tode der Seele, noch während des Lebens zu entfliehen? Er trifft doch nur die Untugendhaften? Was thut dagegen der Weise, während diese an den Gefahren des Körpers zu Grunde gehen? Er erkennt die Nichtigkeit seines früheren Lebens, in welchem er sich auf die sinnlichen Dinge stützte (II 14<sup>1</sup>). Während der Athlet für den Körper sorgt, ist der Philosoph ein Liebhaber des Guten, das in ihm lebt, er sorgt für die Seele und kümmert sich nicht um den Körper (I 101<sup>18</sup>). Denn danach ist zu streben, das körperliche Leben zu sterben, um das unkörperliche und unvergängliche Leben bei dem Ungewordenen und Unvergänglichen zu erlangen (I 264<sup>11</sup>). Ist aber wirklich zur Erreichung desselben völlige Lossagung von allen irdischen Dingen und Geschäften, Sorgen und Freuden notwendig? Philo selbst weiss doch gelegentlich von den Gefahren einer solchen völligen Abstinenz zu reden (I 549<sup>39</sup>) und gesteht auch einem praktischen Leben seine relative Berechtigung zu.<sup>1)</sup> Allein konsequenterweise durfte er das nicht thun. Und so hören wir ihn auch mit grosser Sympathie von der Sekte der Therapeuten berichten, die sich zu einem kontemplativen Leben zurückziehen und deshalb all ihr Vermögen Verwandten oder Freunden überlassen, da sie wegen ihrer Sehnsucht nach dem

---

<sup>1)</sup> Vgl. darüber Zeller S. 406 f. und die ausführliche Erörterung der hier vorliegenden Inkonsequenz Philos bei Dähne, Jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie I. 1834. S. 412 ff.



unsterblichen und seligen Leben das sterbliche Leben bereits gestorben zu sein meinen (II 473<sup>17</sup>) und mit der Seele allein leben (486<sup>6</sup>). Hierzu aber ist die von Philo sehr geschätzte Einsamkeit (I 688<sup>48</sup>, II 14<sup>17</sup>, 180<sup>10</sup>) höchst förderlich. Wenn es jemand vergönnt würde, der Menschen Sorgen zu fliehen und Gott allein zu leben, dann wird er das wahrhafteste Leben haben, wie es freilich nur wenigen zu teil wird (I 611<sup>2</sup>). Die Frommen leben in Wahrheit (I 501<sup>26</sup>), des Anschauen der *σωφροσύνη* bewirkt schon das wahre Leben (I 83<sup>36</sup>), und der Edle ist bereits zum Genuss des wahren Lebens gelangt (I 234<sup>18</sup>).<sup>1)</sup> Denn ist es nicht ewiges Leben, zum wahrhaft Seienden, zum *ὄν* seine Zuflucht zu nehmen, Tod dagegen ihm zu entlaufen (I 557<sup>36</sup>)! Das wahrhaft Seiende ist ja Gott, und Gott allein ist der Urheber von Seele und Leben, namentlich der vernünftigen Seele und des mit Einsicht verbundenen Lebens (I 575<sup>42</sup>). So ist es auch das dreimal selige Leben, sich liebevoll an den Dienst Gottes, des Allschöpfers, zu halten und unsterbliches Leben zu haben (II 216<sup>21</sup>), jenes eigentliche Leben in Gott, das alles an Vollkommenheit überstrahlt (A 233). Denn das ist die beste Bestimmung unsterblichen Lebens: von fleisch- und körperloser Liebe und Freundschaft zu Gott ergriffen zu sein (I 554<sup>46</sup>).

Wenn das wahre Leben, dessen Erreichbarkeit im Diesseits sich hiermit ergeben hat,<sup>2)</sup> in der Liebe zu Gott besteht, dann ist es verständlich, wie die Frömmigkeit als Quelle der Unsterblichkeit (also auch des wahren Lebens) angesehen wird (A 8, I 37<sup>33</sup>). Gleichwohl wird andererseits auch die Liebe zur Weisheit als Grund der Unsterblichkeit gefasst (I 18<sup>17</sup>), und unter dem Baum des Lebens die Weisheit verstanden (I 97<sup>34</sup>). Aber für Philo sind das keine Widersprüche. Die wahre Wissenschaft hat „eben nur einen einzigen Gegenstand, die Gottheit, der untrügliche Grund der Weisheit, ja die wahre

<sup>1)</sup> *Τὴν γὰρ ἀληθῆ ζωὴν ὁ σπουδαῖος κεκάρπωται.*

<sup>2)</sup> In einzelnen Fällen ist es freilich schwer zu entscheiden, ob das wahre Leben als gegenwärtig oder zukünftig gedacht ist, z. B. I 201<sup>1</sup>, II 473<sup>18</sup>, 656<sup>9</sup>, A 233.



Weisheit selbst ist der Glaube.“<sup>1)</sup> Weisheit und Glaube fallen zusammen, weil sie beide in die Sphäre des Geistes im Gegensatz zur Sinnenwelt fallen. Quell der Weisheit aber ist die göttliche Vernunft (*λόγος θεῖος*), zu der man eilen muss, um statt des Todes ewiges Leben zu erlangen (I 560<sup>31</sup>). Deshalb ist der vernunftlos (*ἄλόγως*) lebende von dem Leben Gottes getrennt (I 238<sup>21</sup> cf. <sup>17</sup>), aber die vernünftige Seele hat als Ziel Leben und Unsterblichkeit (I 335<sup>12</sup>). Und da eben „der *λόγος*, als die in den Menschen lebende und wirkende Vernunft Gottes, auch die sittliche Macht ist, die sein Leben leitet“,<sup>2)</sup> so entspricht der Frömmigkeit mit der Weisheit auch die Tugend. So ist denn das wahre Leben, das aus Frömmigkeit und Weisheit erwächst, ein Leben der Tugend (I 611<sup>2</sup>, A 124, I 109<sup>3</sup>, 200<sup>42</sup>, 205<sup>13</sup>, 234<sup>16</sup>, 515<sup>25</sup>).

Mit dem wahren Leben aber hat der Weise — oder was dasselbe der Tugendhafte — die ganze Fülle der Güter erlangt, da er ja in Verbindung mit Gott, dem wahrhaft Seien- den, gekommen ist. Das Leben, das er gewonnen, ist unsterblich<sup>3)</sup> und selig.<sup>4)</sup> Des Weisen Seele wird von Stürmen und Kriegen befreit, und es zieht jener stille und tiefe Friede ein, sie wird höher als ein Mensch, geringer

<sup>1)</sup> Zeller S. 406. Man beachte, wie Philo dementsprechend den encyklistischen Wissenschaften nur eine dienende Stellung zuschreibt. Sie sollen nur vorbereiten für die Wissenschaft *κατ' ἐξοχήν*, die Philosophie, deren Zweck das Seelenheil ist (Zeller S. 408).

<sup>2)</sup> Wolff S. 40.

<sup>3)</sup> Im Vorausblick auf johanneische Terminologie sei hier erwähnt, dass der Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος* bei Philo sehr selten zu sein scheint. Ich finde ihn nur I 557<sup>37</sup>. Dagegen erhält das (wahre geistige) Leben häufiger folgende Attribute: *ἀληθής* oder *ἀληθινός* (I 50<sup>3</sup> <sup>32</sup>, 83<sup>37</sup>, 97<sup>38</sup>, 234<sup>18</sup>, 611<sup>5</sup> cf. <sup>3</sup>; vgl. 531<sup>48</sup>, A 47, 124), *ἄφθαρτος* (I 201<sup>1</sup>, 264<sup>13</sup>, 555<sup>2</sup>), *ἀθάνατος* (I 37<sup>34</sup>, 76<sup>33</sup>, 238<sup>17</sup>, 336<sup>17</sup>, 554<sup>46</sup>, II 216<sup>25</sup>, 473<sup>18</sup>, 654<sup>22</sup>; vgl. A 51, 198, dazu die Zusammenstellung von Leben und Unsterblichkeit: I 335<sup>13</sup>, A 7, 233, 441, 497) u. a.

<sup>4)</sup> II 216<sup>21</sup>; vgl. A 233, I 602—604 u. ö. Die vollkommene Freude ist nach Philo ein ausschliessliches Charakteristikum der göttlichen Natur, die eben völlig *ἄλυπος* und *ἀμέτοχος πάθους* ist und von der dem Würdigen Freude mitgeteilt werden kann (II 29<sup>26</sup> <sup>40</sup>, 30<sup>8</sup>, 281<sup>4</sup>). Die *πάθη*, von denen nur Gott unberührt bleibt, bringen immer Schmerz weshalb *ἀπάθεια* auch für Philo das Ziel der Seligkeit ist (vgl. I 603<sup>45</sup>).



als Gott (I 689<sup>6</sup>). Gott selbst wohnt in einer solchen still gewordenen Seele, die sich dem kontemplativen Leben ergeben hat, denn wo Friede ist, da ist Gott, er, der allein der wahre Friede ist (I 692<sup>2, 14</sup>; vgl. II 129<sup>6</sup>). So hat denn die Seele Gott geschaut, und solche wahre Teilnahme am Leben ist für sie die Quelle der Unsterblichkeit (A 497). Aus einem Jakob ist ein Israel, d. h. ein Gottschauer geworden, einer, der den Kampf nicht aufgegeben, bis er den herrlichen Siegespreis errungen, der ihm in der Anschauung des Seienden zu teil geworden (I 590<sup>25, 36</sup>). Solche Anschauung aber kommt zu stande bei dem, der aus sich selbst herausgegangen ist (I 483<sup>46</sup>), da die Seele nicht nur aus dem Leibe, der Empfindung und der Sprache, sondern auch aus sich selbst herausgegangen ist und in solch seliger Ekstase die göttlichen Güter ererbt hat (I 482<sup>33</sup>; vgl. 60<sup>14</sup>).<sup>1)</sup>

Ist das so gewonnene Leben aber auch beständig? Philo sagt einmal, wer durch das Schauen Gottes auf den Gipfel der Glückseligkeit gelangt sei, der solle Gott nur um Beständigkeit dieses Glückes bitten. Denn vieles dränge wieder zum Falle, doch könne nichts denselben bewirken, wenn Gott die Seele mit kräftigem Zuge an sich ziehe (II 10<sup>1</sup>). Philo redet hier so, als wäre ein Beharren auf der Höhe der Anschauung Gottes wohl möglich.<sup>2)</sup> Allein da das eigentliche Anschauen Gottes nach Philo doch offenbar stets mit dem Zustande der Ekstase zusammenhängt, so kann von ununterbrochener Dauer einer solchen Erscheinung natürlich nicht die

---

<sup>1)</sup> Obgleich ich keine Stelle gefunden, wo das wahre Leben direkt mit der Ekstase in Verbindung gebracht wird, so geht ihr Zusammenhang doch schon daraus hervor, dass, nachdem soeben die Erbschaft göttlicher Dinge dem nach dem natürlichen Leben (*ἐν αἰμῶσι ζωῇ*) strebenden abgesprochen wurde, dieselbe der ekstatischen Seele verheissen wird (vgl. I 481<sup>47</sup> mit 482<sup>27</sup>). Auch beachte man folgendes: Dass die Anschauung Gottes und wahres Leben zusammengehören, zeigt sich z. B. A 497 (vgl. I 554<sup>46</sup>). Über die enge Verbindung der Ekstase aber und der Anschauung Gottes belehrt eine Stelle wie I 483<sup>46</sup>. In der That scheint das Von-Gott-Hingerissen-Werden (*θεοφορεῖσθαι*) ein wichtiges Charakteristikum sowohl der Ekstase als des wahren Lebens zu sein (vgl. I 482<sup>39</sup> mit 479<sup>35</sup> sowie überhaupt 479 ff.).

<sup>2)</sup> Vgl. auch das *ἀδιασπάτως* I 483<sup>36</sup>.



Rede sein. Wäre es also so, dass das wahre Leben bloss das der ekstatischen Anschauung Gottes ist, so käme dasselbe nur in vorübergehenden Stunden zur Erscheinung, es wäre auch beim Weisen nicht dauernder Besitz zu nennen. Nun aber erweckt fraglos die Mehrzahl der Stellen, die vom wahren Leben handeln, den Eindruck, dass dasselbe einen dauernden Zustand repräsentiert (z. B. I 83<sup>37</sup>, 200<sup>49</sup>, 234<sup>18</sup>, 501<sup>26</sup>, II 216<sup>25</sup>). Das ist namentlich der Fall bei den Stellen, die vom wahren Leben als einem Leben der Tugend reden (z. B. I 200<sup>42</sup>, 205<sup>13</sup>, 515<sup>25</sup>, 611<sup>2</sup>, A 124). Der letztere Ausdruck gibt schon an die Hand, dass es sich nicht um flüchtige Stunden handeln kann. Unter einem Leben der Tugend wird man doch nur ein Leben verstehen können, in dem sich eine mindestens im wesentlichen dauernde Bethätigung der Tugend zeigt. Nun besteht die Tugend darin, dass der *νοῦς*, die vernünftige Seele, über die Sinnlichkeit herrscht (vgl. z. B. I 58<sup>19</sup>, 91<sup>9</sup>, 467<sup>37</sup>, 633<sup>32</sup>). Hiernach ist klar, dass das Leben der Tugend jenes Leben der Seele ist, in dem diese ihre Freiheit vom Körper, ihre absolute Beherrschung der Sinnlichkeit ausübt. Die wahrhaft leben, haben zur Mutter die Weisheit, die Sinnlichkeit aber zur Sklavin (I 480<sup>35</sup>).<sup>1)</sup> Diese Betrachtungsweise des wahren Lebens erscheint nun aber doch wieder anders als jene, die dasselbe als Ergriffensein von fleisch- und körperloser Liebe zu Gott bestimmte (I 554<sup>46</sup>), ein Ergriffensein, das — wie wir sahen — in der Ekstase endigte. Und so scheint sich die philonische Auffassung des wahren Lebens zu spalten, je nachdem, ob der ethische oder der religiöse Gesichtspunkt hervortritt. Dort nüchterne Beherrschung der Sinnlichkeit in einem Leben der Tugend, hier enthusiastisches Verlassen der Sinnlichkeit, das sich bis zur Ekstase der Seele steigert und zu seligem Anschauen Gottes führt. Sollte man hier nicht eine doppelte Strömung annehmen dürfen? Bald schauen wir den Philosophen, dem mit Beherrschung der Sinnlichkeit Genüge geschieht, bald tritt uns der Fromme entgegen, dessen Gemüt die unmittelbarste Nähe Gottes verlangt. Doch mögen auch

---

<sup>1)</sup> Das Komma nach *ζῶντες* bei Mang. ist wohl zu tilgen. Vgl. auch Dähne S. 332.



verschiedene Gesichtspunkte und Stimmungen bei der Auffassung des wahren Lebens hervortreten, ihren Einheitspunkt haben die beiden Seiten in dem durchgehenden Gegensatz zur Sinnlichkeit. Die (möglichste) Freiheit vom Körper ist das Leben der Seele. Und mag letztere im Anschauen Gottes die seligen Höhepunkte ihres Lebens feiern, sie zeigt sich als wahrhaft lebendig auch dann noch, wenn jene Stunden freilich vorüber sind, aber die völlige Herrschaft über die Sinnlichkeit fort dauert und so ein vollkommenes Leben der Tugend geführt wird.

Ist nun wenigstens das wahre Leben in diesem Sinne ein ununterbrochenes, oder muss es sich auch hier zeigen, dass die Seele vom verunreinigenden Körper noch nicht losgekommen ist? Auf diese Frage ist nicht so leicht zu antworten. Wo Philo von dem „Leben der Tugend“, dem „wahren“ und „unsterblichen“ spricht, gewinnt man freilich nicht den Eindruck, als könne dasselbe wieder unterbrochen werden. Allein anderwärts erfährt man doch, dass Schwankungen vorkommen. Zunächst ist zu beachten, ob der Mensch durch mühevollen Übung (Askese), durch Unterricht oder durch seine gute Naturanlage die Tugend erreicht hat.<sup>1)</sup> Der Asket fällt leichter zurück als der durch Unterricht gebesserte, denn indem der erstere sich von seiner grossen Anstrengung erholen will, sinkt er ermüdet ins alte Wesen (I 591<sup>7</sup> 20). Deshalb kann Philo nicht umhin, dem Ausspruch zuzustimmen, dass des Asketen Leben sich tageweise ändere, indem er dazwischen lebe und wach sei, dazwischen aber gestorben oder schlafend sei (I 643<sup>31</sup>). Nun wird freilich der Asket übertroffen von dem durch Unterricht emporgekommenen, vor allem aber von dem, der durch seine eigene Natur gut ist. Des letzteren Tugend ist eben von Hause aus vollkommen (I 591<sup>45</sup>, 617<sup>35</sup>). Allein dass Philo solche Persönlichkeiten ohne Einschränkung im konkreten Leben konstatiert hat, lässt sich nicht annehmen. Er redet freilich vom σοφός, der im Gegensatz zu den Rückfällen des Asketen gelernt hat, „immer“ oben zu wandeln (I 643<sup>34</sup>), und es mag ja sein, dass jene groben Rück-

---

<sup>1)</sup> Näheres über diese drei Methoden s. bes. Siegfried S. 256—72.



fälle bei dem wirklich Weisen ausgeschlossen sind (vgl. I 77<sup>19</sup>). Aber auch sein wahres Leben ist, solange er die Fesseln der Leiblichkeit nicht losgeworden, mindestens gewissen Störungen unterworfen. Es bleiben eben bei „jedem Sterblichen“ notwendigerweise Mängel, die völlig zu tilgen „unmöglich“ ist (I 585<sup>32</sup> cf. 30. 39). Demnach behalten Aussprüche über einen göttlichen Mann, der garnicht sündigt (II 405<sup>17</sup>), über die ertötete Natur, die „niemals“ mehr auflebt (I 135<sup>19</sup>), etwas Theoretisches.<sup>1)</sup> Und auch von der Vollkommenheit des τέλειος, den Philo gegenüber dem προκόπτων so herausstreicht (I 690<sup>5</sup>), wird man nicht das Unmögliche verlangen dürfen.

So lässt sich denn nicht annehmen, dass das Leben der Tugend, jenes Leben der Seele, in dem dieselbe ihre völlige Herrschaft über den Körper in unbefleckter Reinheit bethätigt, schon hier auf Erden ununterbrochen dauern kann. Das lehrt auch ein Ausspruch Philos über die dreifache Lebensart, der — mag er vielleicht auch weniger auf das Leben der Tugend als auf das Leben in Gott reflektieren — in seiner Allgemeinheit geeignet ist, uns den philonischen Lebensbegriff zusammenfassend und abschliessend vor Augen zu führen. Es giebt — sagt Philo — eine dreifache Art des Lebens: eine, die auf Gott, eine, die auf die Kreatur hingerichtet ist und eine, die aus beiden gemischt ist. Die rein göttliche ist überhaupt nie in die Nöte der Leiblichkeit gekommen. Die rein kreatürliche hat sich nie emporgehoben, sondern freut sich des leblosen Lebens (ἀβίωτος βίος). Die gemischte endlich ist die, welche — von der besseren Ordnung getrieben — häufig hinaufgestiegen ist und von Gott hingerissen wird, häufig aber auch — von der schlechteren auf die andere Seite gezogen — umkehrt, wenngleich die Summe des besseren Lebens in ihr die des entgegengesetzten auch weit überwiegt (I 479<sup>26</sup>). Diese prinzipielle Auseinandersetzung ist in mehrfacher Hinsicht überaus lehrreich. Hatte es sich uns aufs klarste herausgestellt, dass das wahre Leben nach

---

<sup>1)</sup> Völlige Konsequenz lässt sich auch hier bei Philo nicht erwarten. Vgl. Thoma S. 50—52.



Philo nicht bloss ein zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges ist, so gewinnt diese Erkenntnis doch eine nicht unbedeutende Einschränkung. Die höchste Art des Lebens ist überhaupt nie eine Verbindung mit der Leiblichkeit eingegangen, sie eignet nur den körperlosen Geistern. So kann denn auch der Tugendhafteste und Weiseste nur auf den zweiten Grad des Lebens Anspruch erheben. Sein Leben, mag in demselben das wahre Leben das leblose Leben weit überwiegen, ist doch ein gemischtes, was einen nicht wundern darf, da auch er die Schranken der Leiblichkeit noch nicht losgeworden ist.<sup>1)</sup> So gestaltet sich wenigstens die Betrachtung, wenn man das Leben des Weisen als Ganzes ins Auge fasst, zu dem das wahre Leben eben nur als Teil gehört.<sup>2)</sup>

In alledem zeigt sich, dass Philo „Leben“ durchaus nicht immer im selben Sinne braucht. Alle Menschen leben ja, es fragt sich nur, was für ein Leben, d. h. in Bezug worauf sie leben und in Bezug worauf sie tot sind. So heisst es: *ὁ μὲν οὖν σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἀφθαρτον · ὁ δὲ φαῦλος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα* (I 200<sup>49</sup>). Man sieht leicht, dass das eine andere Betrachtung ist als die, welche überhaupt nur Leben und Tod einander gegenüberstellt. Wer „das Leben“ nicht hat, ist tot — so spricht Philo nicht, sondern: wer das Leben der Schlechtigkeit, das des

<sup>1)</sup> Sobald dieses geschieht, hat er natürlich gleich den nunmehr ungestörten Genuss des wahren Lebens (s. die oben S. 18 f. mitgeteilten Aussprüche). Über die erst nach dem Tode stattfindende Vollendung des wahren Lebens und der Seligkeit vgl. auch Gfrörer, Philo u. die alex. Theosophie I. 1831. S. 425, 438; Dähne S. 331 f., 421—423.

<sup>2)</sup> Dieser Schilderung des Lebens als eines dreifachen entspricht jene Einteilung der Seelen in drei Gruppen, von denen die einen garnicht in Körper tauchten, nämlich die zu Gottes Dienst bereit stehen, andere neglecta sapientia im Körperlichen ganz untergingen, und wieder andere vom Strudel ergriffen untertauchten, darauf aber Widerstand leisten konnten und endlich hinflogen, von wo sie gekommen. Das sind die Seelen, die oben philosophiert haben und nur danach trachten, das körperliche Leben zu sterben, um das unkörperliche zu erlangen (I 263<sup>40</sup>). Gerade aus dem Zusammenhalt dieser Stelle mit der über die Lebenseinteilung sieht man, wie der letzten Gruppe (den Weisen) wahres Leben wohl schon jetzt eignet, ganz ungehemmt aber doch erst wieder, wenn sie glücklich „davongeflogen“ sind.



Körpers lebt, ist in Bezug aufs glückselige Leben, das der Seele, gestorben. Die Gegensätze sind also nicht das Leben und der Tod, sondern eine Art des Lebens und die andere. Diese Lebensarten können nicht nur verglichen werden, sie können sogar Mischungen mit einander eingehen, wie oben gezeigt worden.<sup>1)</sup> Und so geschieht es — immer infolge des philonischen Dualismus von Fleisch und Geist — dass der Mensch um ein Leben ganz zu leben in Bezug auf das andere tot sein muss, und sofern auch der Beste nicht völlig konsequent ist, auch seine Lebensart nicht bloss das Leben der Seele und den Tod des Körpers bedeutet, sondern auch den Tod der Seele und das Leben des Körpers.

Aus alledem ist ersichtlich, dass der philonische Begriff des Lebens den formalen Charakter, wie ihn die Profangrécitât aufweist, nicht eigentlich verloren hat. Man könnte freilich auf den Gedanken kommen, dass in der Wahl der Ausdrücke ζωή und βίος, die bei Philo beide sehr häufig sind, zum Ausdruck komme, ob es sich bloss um eine Lebensart (βίος) oder um das eigentliche Leben selbst (ζωή) handle.<sup>2)</sup> Allein eine solche an sich wohl mögliche Unterscheidung (cf. N. T.) verbindet Philo mit der Wahl der beiden Termini nicht. Denn nicht nur setzt er sehr häufig, auch wo es sich um das wahre Leben handelt βίος<sup>3)</sup> und wieder, wo es sich nur um das irdische Leben oder eine blosse Lebensart handelt ζωή,<sup>4)</sup> er nimmt sogar dazwischen den einen Ausdruck mit dem andern auf und stellt sie so einander geradezu gleich.<sup>5)</sup> Trotzdem

<sup>1)</sup> Zum gemischten Leben vgl. noch I 204<sup>46</sup>.

<sup>2)</sup> Besonders die Stellen I 264<sup>12</sup>, II 473<sup>18</sup>, 656<sup>7</sup> liessen sich dafür anführen, gäbe es nicht eine ganze Reihe anderer Stellen, die der Wahl der Ausdrücke hier ihre Bedeutung nehmen (ganz bes. I 555<sup>2</sup>).

<sup>3)</sup> I 65<sup>18</sup>, 76<sup>33</sup>, 83<sup>37</sup>, 200<sup>49·49</sup>, 554<sup>46</sup>, 555<sup>2</sup>, 611<sup>2</sup>, II 216<sup>22</sup>, 654<sup>22</sup>; vgl. I 37<sup>2</sup>, II 364<sup>16</sup>, 486<sup>6</sup>. (Natürlich auch sehr oft ζωή beim wahren Leben: I 37<sup>34</sup>, 50<sup>3</sup>, 97<sup>38</sup>, 234<sup>18</sup>, 238<sup>17</sup>, 264<sup>13</sup>, 335<sup>13</sup>, 336<sup>17</sup>, 515<sup>25</sup>, 531<sup>48</sup>, 557<sup>37</sup>, 560<sup>34</sup>, 575<sup>44</sup>, 611<sup>3·5</sup>, II 216<sup>25·25</sup>, 656<sup>9</sup>; vgl. I 54<sup>45</sup>, 205<sup>14</sup>, 479<sup>26</sup>, 501<sup>26</sup>, II 356<sup>33</sup>.)

<sup>4)</sup> I 207<sup>30</sup>, 482<sup>1</sup>, 555<sup>2</sup>, 610<sup>23</sup>, II 14<sup>1</sup>, 350<sup>42</sup>, 364<sup>14</sup>; vgl. I 479<sup>26</sup>.

<sup>5)</sup> Siehe die beiden wichtigen, das wahre Leben behandelnden Stellen I 611<sup>2</sup> cf. <sup>3</sup> u. II 216<sup>21</sup> cf. <sup>25</sup>. Mit alledem ist auch die Auffassung von Stephanus (Thes. II 1833 S. 256, cf. Wytttenbach), wonach bei Philo βίος einen ζωή übergeordneten Sinn haben soll, widerlegt.



darf nicht geurteilt werden, dass ein prägnanter Gebrauch des Lebensbegriffs Philo ganz abgeht. „Leben“ allein ist bei ihm freilich ein Formbegriff, der einer näheren Bestimmung bedarf. Darin aber, dass Philo den Ausdruck „wahres Leben“ gebraucht (resp. geprägt) hat, liegt bereits die Vorstellung, dass doch nur ein gewisses Leben die Bezeichnung „Leben“ eigentlich verdient, wie er denn in der That an einigen Stellen dem leiblichen Leben diese Bezeichnung geradezu abspricht.<sup>1)</sup> Wenn also auch nicht die Begriffe „Leben und Tod“ schlechthin bei Philo eine Rolle spielen, so tritt doch der Lebensbegriff durch die Auffassung des geistigen (sittlichen) als des einzigen wahren Lebens in einer sehr charakteristischen Wendung auf, zumal mit solcher Auffassung bereits gegeben ist, dass das wahre geistige Leben auch für das Diesseits konstatiert wird.<sup>2)</sup>

Ist uns in alledem die philonische Auffassung vom wahren Leben nach ihrer doppelten Seite, der religiös-ekstatischen und der sittlich-nüchternen, entgegengetreten, haben wir den schon gegenwärtigen, wenn auch nicht ununterbrochenen Genuss des Seelenlebens kennen gelernt, so ist schliesslich noch auf einen

---

<sup>1)</sup> A 51, I 38<sup>5</sup>. Interessant ist übrigens, dass an letzterer Stelle nicht ζωή, sondern βίος gesetzt ist.

<sup>2)</sup> Hier drängt sich die Frage auf, wo die Wurzeln dieser philonischen Betrachtungsweise liegen, eine Frage, auf die wenigstens mit ein paar Worten einzugehen ist. Wie man a priori annehmen kann, so scheint auch ein näheres Zusehen zu bestätigen, dass Philo in seiner Idee des Lebens auf griechischen Philosophen, namentlich Plato, fusst. Zur genaueren Orientierung sei hier auf Teichmüllers Gesch. des Begriffs der Parusie (1873 S. 136—153) verwiesen. In dem platonischen βίος βιωτός scheint in der That der philonische Begriff des „wahren Lebens“ angebahnt. Einen solchen βίος βιωτός schreibt Plato dem zu, der zur Anschauung des Schönen an sich gedrungen ist (Sympos. 211 D). Andererseits meint er, dass, wer sich mit unsterblichen und göttlichen Dingen abgebe, auch Unsterblichkeit (bereits) geniesse, soweit die menschliche Natur ihrer fähig sei (Tim. 90 C). Dass hier ein Boden für Philo geschaffen ist, leuchtet ein. Anschauung und Philosophie gewähren bereits den Genuss eines wahren, eines Leben zu nennenden Lebens. Sehr zu beachten ist aber, dass der Begriff des Lebens ebenso formal gebraucht ist wie bei Philo (vgl. Ast, Lexicon Platonicum, 3 Bde. 1835—38, βίος und ζωή). Auch Plato unterscheidet verschiedene Leben, d. h. Lebensarten, und in seinem „Philebus“ ist immer wieder von einem der Lust oder



Punkt hinzuweisen. Philo schreibt das wahre Leben nur wenigen zu (I 611<sup>2</sup>).<sup>1)</sup> Und das kann nicht anders sein. Denn ob man an das Leben der körperlosen Liebe zu Gott, die in der Ekstase gipfelt, denkt, oder an das Leben der Tugend mit ihrer Enthaltung jeder nicht schlechterdings notwendigen körperlichen Lust — in jedem Falle war die Lösung von der Leiblichkeit und den irdischen Dingen eine so grosse, dass dieselbe nur von einem geringen Häuflein erwartet werden konnte. Und mochte Philo praktische Thätigkeit für relativ berechtigt ja eventuell pflichtmässig halten, letztlich musste das wahre Leben auch zu einer bestimmten Lebensart, nämlich der kontemplativen, führen. Denn nicht der Menge, sondern den wenigen, denen es gelungen, der Menschen Sorgen zu fliehen und Gott zu leben, wird wahres Leben zugesprochen (I 611<sup>2</sup>). So fliessen bei Philo leicht wahres Leben und eine bestimmte Lebensart in einander über.<sup>2)</sup> Und wie sich darin formell der Mangel an terminologischer Präzision zeigt, so zeigt sich sachlich die Unfähigkeit des Religionsphilosophen, das Gut, das er

---

der Erkenntnis gewidmeten oder einem gemischten Leben die Rede. Dass Philo mit seiner Einteilung der Lebensarten (vgl. oben S. 26 f.) hiervon abhängig ist, scheint mir sehr wahrscheinlich. Doch mag er mit seiner Lebens-einteilung auch an Aristoteles anknüpfen, wie Teichmüller meint (Begr. d. Parusie S. 142), oder an beide, in jedem Falle ist zu konstatieren, wie sich bei alledem der formale Charakter des Lebensbegriffs seiner Vorbilder zeigt. So lange wir aber über den nicht hinauskommen, haben wir keine Veranlassung, näher auf die vorphilonische Profangräzität in unserer Frage einzugehen. Wir dürfen nicht darauf rechnen, hier etwas zu finden, was in höherem Grade als bei Philo etwaiges Material für eine Vorgeschichte des johanneischen Lebensbegriffs bilden könnte. Nur sollte an dieser Stelle ein Hinweis auf die Wurzeln des philonischen Gebrauchs nicht gefehlt haben.

<sup>1)</sup> Hiermit ist nichts über die menschliche Anlage ausgesagt, sondern nur der Effekt konstatiert, dass wenige das wahre Leben haben. Damit verträgt sich ganz gut, dass dasselbe als Anlage von Gott allen geschenkt worden (I 50<sup>1</sup> cf. <sup>31</sup>). Aber das Geschenk kann ja vergeudet worden sein. Man denke an die Seelen, die im Strudel des Körperlichen untergingen (vgl. oben S. 26 Anm. 2).

<sup>2)</sup> Die Therapeuten erwählen aus Sehnsucht nach dem unsterblichen Leben eine bestimmte Lebensart (II 473<sup>18</sup>) und gelangen dazu *ψυχῇ μόνῃ βιοῦν* (486<sup>6</sup>). Geht dieser Ausdruck auf ihr wahres Leben oder auf ihre kontemplative Lebensart? Diese Frage existiert für Philo offenbar nicht.



für das höchste hielt, das wahre Leben, als allen erreichbar hinzustellen, welcher Lebensart sie auch immer huldigten. Es eignet der philonischen Vorstellung vom Leben gewissermaßen etwas Esoterisches.<sup>1)</sup> Wie das mit seinem anthropologischen Dualismus, so hängt es auch mit seiner Gottesvorstellung zusammen. Die Vereinigung mit Gott, das Vertrauen auf ihn als den liebenden Vater, die ist jedem, auch dem kindlichsten, unentwickeltsten und ungeschultesten Menschen zugänglich. Aber die Vereinigung mit dem von der unreinen, materiellen Welt getrennten, absoluten „Sein“ wird naturgemäss nur wenigen gelingen, solchen, die es vermögen, dem ganzen Gebiet der Körperlichkeit schon hier abzusterben und in solchem Leben der Seele die Gipfelpunkte der Ekstase zu geniessen. Die Gottesvorstellung Philos setzt sich zusammen aus dem jüdischen Glauben an den lebendigen, gemeinschaftsfähigen Gott und den griechischen Ideen vom reinen Sein. So wird nur jene komplizierte Verbindung mit ihm im wahren Leben der Seele möglich, und so bleibt er trotz aller frommen Bedürfnisse ein Gott der Geistesaristokraten.<sup>2)</sup>

Nur im Zusammenhang mit dem durchgehenden philonischen Dualismus von Fleisch und Geist lässt sich auch Philos Lebensbegriff verstehen. Berücksichtigt man diesen Dualismus, so ist völlig begreiflich, wie jene Geringschätzung des leiblichen Todes in der „Weisheit Salomos“ bei Philo noch überboten ist. Der Tod ist nicht bloss ein Scheintod (Sap. Sal. 3, 2 f.), sondern das eigentliche Leben. Gleichwohl — und darin geht Philo noch viel weiter über Pseudosalomo hinaus — giebt es schon jetzt wahres Leben, wenn auch nicht ununterbrochenes. Es ist das Leben der Seele,

In letzterer haben sie ersteres. Ähnlich steht es, wenn gesagt wird, Gott wohne *ἐν ψυχῇ . . . προτεθειμένη τὸν θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον* (I 692<sup>2</sup>), oder wenn der *νοῦς*, von allen irdischen Sorgen befreit, *βίον εὖδιον καὶ γαλήνιον ἀσπάζεται* (II 6<sup>1</sup>). Dieses ruhige und stille Leben der Seele ist eben das wahre Leben.

<sup>1)</sup> Dies zeigt sich auch, wenn Philo von den *ἀγελαῖοι*, den zum grossen Haufen Gehörigen, Gemeinen redet (I 611<sup>4</sup>, 483<sup>37</sup> cf. <sup>44</sup>; vgl. I 234<sup>6</sup>).

<sup>2)</sup> Vgl. Zeller S. 417: „... ist doch Philos. System schon in seiner Grundrichtung der Widerspruch, die innigste Verbindung mit einem Wesen zu fordern, dessen Begriff diese Verbindung von Hause aus unmöglich macht.“



die in ihrer völligen Beherrschung der Sinnlichkeit die Tugend gewonnen hat, der Seele, die aus allen Banden, ja aus sich selber herausgegangen, die seligen Stunden der Anschauung Gottes hat geniessen können. Auch diese Inhaltsbestimmung des wahren Lebens beweist, wie Philo über Pseudosalomo hinausgegangen ist. Auf die Vereinigung mit Gott läuft freilich bei beiden das wahre Leben hinaus. Aber sowohl die philosophische wie die mystische Schattierung dieses Gedankens bei Pseudosalomo hat bei Philo eine starke Steigerung erfahren. Das zeigt sich einerseits in Philos ganzem Gottesbegriff und in seiner Ableitung der Unsterblichkeit von der Liebe zur Weisheit, anderseits in seiner Verbindung des wahren Lebens mit der Ekstase. — Was endlich noch die terminologische Frage betrifft, so ist zu bemerken, dass die in der „Weisheit“ einseitig bevorzugten Begriffe *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* auch bei Philo nicht selten begegnen, doch auch *ζωή* und *βίος* sehr häufig auftreten. Diese beiden Ausdrücke aber haben ihren formalen Charakter nicht ganz verloren: Leben und Tod sind noch nicht an und für sich schon der grosse Gegensatz, sondern bedürfen der näheren Bestimmung. Gleichwohl liegt im Terminus „wahres Leben“ ein wichtiger Ansatz zu einem Begriff des Lebens im eigentlich prägnanten Sinne.

---

Hiermit können wir die Betrachtung des alexandrinischen Lebensbegriffs schliessen, da wir jene beiden Vertreter desselben, die — was das Verhältnis zum vierten Evangelisten betrifft — am ehesten in Betracht kommen, auf ihre Auffassung des „Lebens“ hin untersucht haben. Von einer genaueren Behandlung des 4. Makkabäerbuchs, die man noch allenfalls hier erwarten könnte, kann abgesehen werden, da wir in diesem zumal späten Buche nichts Wesentliches mehr in unserer Frage erfahren. Der Verfasser denkt in Übereinstimmung mit der alexandrinischen Vorstellungswelt nicht an eine Auferstehung, sondern an ein Fortleben der frommen Seelen im Himmel. Mit dem Tode beginnt das ewige



Leben (15, 3; 17, 18; vgl. 9, 8; 13, 16 f.).<sup>1)</sup> Dasselbe als schon im Diesseits beginnend aufzufassen, liegt gar kein Grund vor, da es unstatthaft ist, mit Gröbler (S. 698) die Stelle 16, 25, wo den um Gottes willen Gestorbenen Leben zugesprochen wird, nach der von Gröbler selbst für interpoliert gehaltenen Stelle 7, 19 zu erklären. Vielmehr geht auch 16, 25 deutlich aufs zukünftige Leben.<sup>2)</sup>

Vergleicht man den alexandrinischen Lebensbegriff mit dem alttestamentlichen, so fällt die starke Modifizierung auf, die dieser erfahren. An die Stelle einer naiv-dankbaren Schätzung des Leibeslebens ist nicht nur die Leugnung desselben als eigentlich wahren Lebens, sondern sogar eine durchaus feindliche Beurteilung getreten. Der Lebensbegriff ist einerseits bis aufs äusserste spiritualisiert, anderseits ist er in dieser seiner geistigen Fassung schon ins Diesseits übertragen (Philo), wenngleich das wahre Leben nur wenigen und auch diesen nicht ganz ununterbrochen zu teil wird. Der griechische Einfluss hat sich aufs deutlichste fühlbar gemacht, Gleichwohl ist weder die ethische noch die religiöse Grundlage des Lebens, die im A. T. so stark hervortrat, aufgegeben. Aber wie dieselbe mit philosophischen Gedanken kombiniert worden ist, so hat auch die gleichwohl vorhandene religiöse Bestimmtheit des Lebensinhalts eine teils nüchtern-philosophische, teils mystisch-ekstatische Schattierung gewonnen.

---

### **3. Der neutestamentlich-vorjohanneische Lebensbegriff.**

Wenn wir nun den Boden des N. T.s betreten, so wird schon die blosse Darstellung des Lebensbegriffs zeigen, in

---

<sup>1)</sup> Näheres s. bei Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft. 1869. S. 67—71; Grimm, exeget. Hdb. IV. 1857. S. 289.

<sup>2)</sup> Gegen Gröbler und Grimm (S. 332).



einer wie völlig anderen Welt wir hier sind, als es die alexandrinische war. Es ist, als könnten wir zunächst von den im vorigen Abschnitt gewonnenen Ergebnissen einfach absehen und direkt an die alttestamentliche Entwicklung anknüpfen. So steht es wenigstens in Bezug auf die Stellung Jesu, der wir uns nun zuzuwenden haben, und zu deren Untersuchung die Synoptiker manches Material bieten.

Zunächst ist zu konstatieren, dass *ζωὴ αἰώνιος* in den drei ersten Evangelien stets im eschatologischen Sinne gebraucht wird. Das zeigen schon die Verbindungen, in denen der Ausdruck vorkommt. Die *ζωὴ αἰώνιος* wird ausdrücklich für den *αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* in Aussicht genommen (Mk. 10, 30 = Lk. 18, 30). Die Gerechten werden in das ewige Leben eingehen (Mt. 25, 46), und das Ererben desselben steht noch aus (Mt. 19, 29). In diesem Sinne ist auch die Frage zu verstehen: *τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον* (Mt. 19, 16). Sowohl die Parallelstellen<sup>1)</sup> als auch die Wahl der Aoristform *σχῶ*<sup>2)</sup> statt der präsentischen *ἔχω* machen die Beziehung auf ein zukünftiges Leben notwendig.

Aber auch an den Stellen, wo *ζωή* allein ohne *αἰώνιος* vorkommt, ergibt sich dieselbe Notwendigkeit. Das zeigt einerseits die Verbindung mit *εἰσελθεῖν* (Mt. 18, 8 f. = Mk. 9, 43. 45), andererseits der Gegensatz, in den die *ζωή* zur *ἀπώλεια* (Mt. 7, 14) sowie zum *πῦρ αἰώνιον* oder *ἄσβεστον* tritt (Mt. 18, 8 f. = Mk. 9, 43. 45). Nicht anders steht die Sache, wenn Jesus zum Schriftgelehrten sagt: thue das, so wirst du leben (Lk. 10, 28). Denn die Frage des Schriftgelehrten bezog sich ja bloss auf das Ererben des ewigen Lebens (V. 25). Nach allen diesen Zeugnissen liegt in der Verkündigung Jesu das eigentliche Leben rein in der Zukunft. Die Anknüpfung an Daniel und das zeitgenössische Judentum liegt hier klar am Tage. Jedoch finden sich auch Ansätze zu einer andersartigen Terminologie.

<sup>1)</sup> Mk. 10, 17 = Lk. 18, 18 haben beide *κληρονομήνω*.

<sup>2)</sup> So ist zu lesen mit BD, Ti. u. W. H., nicht *ἔχω* mit CEF GH u. s. w., wie Cremer will, der wegen des *ἔχω* hier einen „johanneischen Ausdruck“ sieht (S. 431).



Wenn in der Parabel vom verlorenen Sohn dieser von seinem Vater als toter und wieder lebendig gewordener bezeichnet wird (Lk. 15, 24. 32), so kann das nicht bedeuten, dass der Sohn für den Vater tot, d. h. verschollen gewesen sei.<sup>1)</sup> Vielmehr liegt darin die Anschauung ausgedrückt, dass ein in der Sünde (V. 13) und Entfernung vom Vaterhaus geführtes Leben überhaupt kein Leben sei. Wo Sünde, da Tod, und nur wo Gottesgemeinschaft vorhanden, da ist Leben. Das ist auch der Sinn des Wortes, das Jesus an einen richtete, der ihm nachfolgen, zuvor aber seinen Vater begraben wollte. „Lass die Toten ihre Toten begraben“ (Mt. 8, 22 = Lk. 9, 60), d. h. mögen die, welche in ihrem gewöhnlichen Alltagsgetriebe der Gemeinschaft mit Gott und damit des Lebens entbehren, für pünktliche Erfüllung der irdischen Geschäfte sorgen — der, dem das Leben aufgegangen, hat andere Pflichten.

Es kann nicht wohl bezweifelt werden, dass an beiden Stellen das Wesen des Totseins in der Ferne von Gott resp. den Interessen der βασιλεία Gottes (vgl. Lk. 9, 60 b) erblickt wird. Darin ist freilich die Anschauung enthalten, dass das wahre Leben ein geistiges und bereits gegenwärtiges Gut sei, welche Anschauung ja durchaus dem ganzen Wesen der Lehre Jesu entspricht. Allein die eigentliche Terminologie des synoptischen Jesus ist doch anders orientiert. Diese vereinzelt Stellen, wo von den schon gegenwärtig geistig Toten die Rede ist, ändern nichts an der Thatsache, die sich uns bereits ergeben, dass die „ζωή“ in der Zukunft liegt.<sup>2)</sup> Das geht auch daraus hervor, dass der Begriff ζωή oder ζωή αἰώνιος dem der βασιλεία τοῦ Θεοῦ entspricht und zwar lediglich an solchen Stellen, wo der eschatologische Charakter der βασιλεία von niemand bezweifelt werden kann. Wenn Matth. bei Wiedergabe des Spruches vom Ausreissen der Hand und des Auges beide Mal vom richtigen Verhalten das εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν abhängig macht (18, 8 f.), Mark. dagegen das eine Mal auch

---

<sup>1)</sup> Mit Recht hat man diese Auslegung für eine „modernisierende Abschwächung“ erklärt (Meyer-Weiss-Weiss, Komm. über Mk. u. Lk. 8. Aufl. 1892 S. 596).

<sup>2)</sup> Vgl. Güder, H.R.E. 2. Aufl. Bd. 8. S. 509.



diesen Ausdruck braucht (9, 43), das andere Mal aber *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* setzt (V. 47), so ist klar, wie mindestens nach der Anschauung des Markus *ζωή* und *βασιλεία* hier zusammenfallen. Es liegt aber keine Veranlassung vor zu bezweifeln, dass auch nach der Anschauung Jesu die *ζωή* das eigentliche Gut der *βασιλεία* gebildet hat.<sup>1)</sup> Und wenn — was heute immer mehr zur Anerkennung gelangt — die *βασιλεία* vorwiegend eschatologischen Charakter hat, so gilt das in ausschliesslicher Weise von der „*ζωή*“, zumal die wenigen Stellen, die auf eine schon gegenwärtige *βασιλεία* deuten, von der *ζωή* schweigen (Mt. 11, 11 f.; 12, 28; Lk. 17, 21).

Aus dem Besprochenen ist bereits hervorgegangen, in welcher Weise der Lebensbegriff Jesu im Alttestamentlichen wurzelt. Dieses zeigt sich nun auch darin, dass Jesus die Erlangung des Lebens an das Halten der Gebote knüpft (Mk. 10, 17 ff. u. Par. Lk. 10, 28). Es ist kein Widerspruch, wenn andererseits denen, die um Jesu willen alles verlassen (Mk. 10, 29 f. u. Par.), oder denen, die ihre Liebe Jesu geringsten Brüdern erwiesen haben (Mt. 25, 40. 46), das ewige Leben zugesprochen wird. Denn wer Jesu im Ernste nachfolgt, bethätigt auch jene Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist (Mt. 22, 40). Dass man, von sich selbst losgekommen, in der Nachfolge Jesu und im Dienst der Brüder an Gott sich ernstlich geschlossen hat, das ist letztlich die Bedingung des Lebens. Der erste Schritt dazu geschieht in jener vertrauensvollen Empfänglichkeit, der die *βασιλεία* verheissen wird (Mt. 5, 3; 18, 3 f.; Mk. 10, 15). Denn wer auf das Reich Gottes, der hat auch auf das Leben zu hoffen.

Durch Parallelisierung der Begriffe *βασιλεία* und *ζωή* ist auch die richtige Grundlage gewonnen für die Inhaltsbestimmung der letzteren. Denn hierzu durchaus ungeeignet ist die Stelle, die Haupt<sup>2)</sup> dazu benutzt: Mt. 22, 31 f. = Mk. 12, 26 f. = Lk. 20, 37 f. Jesus gibt hier den skeptischen Sadduzäern einen Schriftbeweis für die Auferstehung. Und wenn er aus der Thatsache, dass Gott der Gott Abrahams,

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. noch Mt. 25, 34 mit V. 46; vgl. Cremer S. 431.

<sup>2)</sup> Die eschatolog. Aussagen in den synopt. Evangelien. 1895. S. 86—88.



Isaaks und Jakobs genannt wird, schliesst, dass diese leben, da doch Gott nicht der Toten sondern der Lebendigen Gott sei, so kann es ihm nach dem Zusammenhang nur darauf angekommen sein, zu beweisen, dass der Tod nicht das Ende des Menschen sei, sondern ein Leben auf ihn folge. Was dieses Lebens Inhalt sei, wird nicht gesagt. Haupt meint freilich, Jesus konnte diesen dem alttestamentlichen Wortlaut doch nicht ganz entsprechenden Schriftbeweis nur geben, wenn er — seiner eigenen religiösen Erfahrung gemäss — in dem Ausdruck, Gott sei Abrahams Gott, den Gedanken fand, dass Abraham in dieser Gottesgemeinschaft wahres Leben habe. Allein man begreift die Notwendigkeit dieses ganzen künstlichen Apparates nicht. Der einfache, Jesu Beweisführung zu Grunde liegende Gedanke ist der, dass Gott nur für den noch Gott sein könne, der da lebendig, d. h. vorhanden sei. Nichts deutet hier auf die Betonung des Lebens als wahren Lebens, es handelt sich bloss um Sein oder Nichtsein. Da Gott der Patriarchen Gott ist, so hat der Tod ihrem Dasein kein Ende gemacht. Wir erfahren hier nur, dass es eine *ζωή* nach dem Tode gibt, nicht was ihr Inhalt sei. Es muss daher direkt bestritten werden, wenn Haupt auf Grund unserer Stelle zum Resultat kommt: „An dem überweltlichen Leben Gottes Anteil haben, so sein, wie Gott ist, das ist ihm (Jesus) „Leben““ (S. 88). Hiermit ist die Sache so dargestellt, als ob Jesus die *ζωή* schon in der Gegenwart gesehen habe, während wir gefunden, dass er sie erst von der Zukunft erwartet hat.

Auf richtigere Bahnen wird man geführt, wenn man bei der Inhaltsbestimmung der synoptischen *ζωή* auf den schon angedeuteten Parallelismus mit dem Begriff der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* achtet.<sup>1)</sup> Den hiermit gewiesenen Weg weiter zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, dass einerseits aus der Gegenüberstellung von ewiger Pein und ewigem Leben (Mt. 25, 46; vgl. Dan. 12, 2) für letzteres die Vorstellung der Seligkeit abfolgt,<sup>2)</sup> andererseits

---

<sup>1)</sup> So Titius, Die neutestamentl. Lehre von d. Seligkeit. I. 1895. S. 30 u. die ff.

<sup>2)</sup> Näheres vgl. Titius S. 34—36.



aus der Verbindung von *ζωή* und *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* die enge Verknüpfung von ewigem Leben und Gottesgemeinschaft sich ergibt. Denn die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, die das Leben bringt bringt auch die volle Gottesgemeinschaft. Das geht wie aus vielem anderen so aus einem Vergleich von Mt. 5, 3 mit V. 8 hervor. Wenn hier den Armen am Geist die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und den Herzensreinen das Schauen Gottes verheissen wird, so können darunter nicht zwei verschiedene Gaben verstanden werden, sondern es steht so, dass der Zustand der *βασιλεία* das Schauen Gottes, also die volle Gemeinschaft mit ihm verwirklichen wird.<sup>1)</sup> Die Untersuchung, in welcher Weise das der Fall sein wird, kann hier nicht geführt werden. Jedenfalls ist die (mystische) Vereinigung der einzelnen Seelen mit Gott ausgeschlossen, nicht nur durch die konkrete Auferstehungshoffnung (Mk. 12, 26 u. Parall. u. ö.), sondern auch durch den Gedanken der *βασιλεία*. Denn mag letztere auch noch so oft bloss als Herrschaft Gottes<sup>2)</sup> gefasst werden müssen, die Vorstellung eines Reiches, in dem es auch Gemeinschaft der Glieder unter einander gibt, ist doch nicht aufgegeben (Mt. 8, 11 f.; Lk. 22, 16. 18. 30).<sup>3)</sup> Jener Zustand also, in dem die Herrschaft Gottes voll verwirklicht sein wird, und die Kinder Gottes in Gemeinschaft unter einander und in ungetrübter Seligkeit Gott schauen und sich der Herrschaft Gottes erfreuen werden — das wird die *ζωή* sein.

Dass mit diesen Aufstellungen nicht nur der Synoptiker, sondern Jesu eigene Gedanken getroffen werden, kann man kühn behaupten, denn die synoptischen Zeugnisse hierfür sind zahlreich und stimmen trefflich überein. Dementsprechend wird gesagt werden können, dass Jesus die danielische und zeitgenössische Erwartung eines ewigen Lebens geteilt und die Vorstellung von demselben gemäss seiner religiös-sittlichen Auffassung der kommenden *βασιλεία* Gottes verinnerlicht hat.

---

<sup>1)</sup> Vgl. auch Titius S. 37 f.

<sup>2)</sup> Vgl. bes. K. K. Grass, Das von Jesus geforderte Verhalten zum „Reiche Gottes“. 1895. S. 1 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Titius S. 20, 44.



Und wenngleich einzelne Aussprüche Jesu darauf hinweisen, dass er schon in diesem Dasein einen Zustand des Todes und also auch des Lebens gekannt hat, so bleibt doch „Leben“ im eigentlichen Sinne ein Gegenstand der Hoffnung. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, für eine wie nahe Zukunft Jesus die Verwirklichung der βασιλεία und damit auch der ζωὴ αἰώνιος in Aussicht genommen.

Wenden wir nun unsere Blicke von Jesus auf Paulus,<sup>1)</sup> so tritt uns zunächst der eschatologische Charakter auch seiner Auffassung des ewigen Lebens entgegen. Wo die ζωὴ bei Paulus ausdrücklich als αἰώνιος bezeichnet wird, da ist sie schon ausnahmslos als zukünftig gefasst. Das „ewige Leben“ ist etwas, das zu erwarten ist, als Ziel bevorsteht (Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22 f.; Gal. 6, 8). Aber auch an mehreren Stellen, wo ζωὴ allein vorkommt, ist die Beziehung auf das zukünftige Leben ohne weiteres klar, so, wenn von der ζωὴ ἐκ νεκρῶν (Röm. 11, 15) oder von der βίβλος ζωῆς die Rede ist (Phil. 4, 3). Die Christen werden mit Christus leben (1. Thess. 5, 10). In diesem Sinne ist auch die bekannte Stelle zu deuten, dass die Gerechtfertigten ἐν ζωῇ herrschen werden durch Christus (Röm. 5, 17 f.).<sup>2)</sup> Nicht nur die Wahl des Futurums sowie des Ausdrucks βασιλεύειν weist auf den Vollendungsstand,<sup>3)</sup> sondern auch der ganze Zusammenhang, nach welchem die zukünftige Errettung als notwendige Konsequenz der geschehenen Rechtfertigung hingestellt wird (vgl. V. 9 f.). Und zu diesen Stellen ist vielleicht auch noch 2. Kor. 2, 16 zu rechnen, da es sich zu empfehlen scheint, die beiden ἐκ zu streichen und an einen

<sup>1)</sup> Als Material dienen in folgendem namentlich die vier Hauptbriefe, sodann die an die Thessal. und Phil. Gesondert betrachtet werden die Pastoralbriefe, in denen paulinische und nichtpaulinische Bestandteile schwer zu scheiden sind, sowie die ebenfalls angefochtenen Briefe an die Kolosser und Epheser. M. E. enthält übrigens der Kolosserbrief ein nicht unwesentliches Zeugnis Pauli in unserer Frage.

<sup>2)</sup> Gegen Cremer S. 431.

<sup>3)</sup> Vgl. Weiss in Meyers Komm. 8. Aufl. 1891. S. 252.



Geruch zu denken, der zum (ewigen) Leben gehört und zum (ewigen) Leben führt.<sup>1)</sup>

Steht es so, dass die Rechtfertigung Grund der zukünftigen Errettung und des damit verbundenen Lebens ist, dann ergibt sich auch für das paulinische Citat der bekannten Habakukstelle zunächst die eschatologische Deutung als die einfachste (Röm. 1, 17). Paulus bekennt sich als Verkündiger der Frohbotschaft, die sich als Kraft zur Errettung für jeden Glaubenden erweist. Da das Gesetz das, was es eigentlich bewirken sollte, Leben, nicht bewirken konnte (Gal. 3, 21; vgl. Röm. 7, 10), so ist von Gott statt der Gesetzesgerechtigkeit eine Gerechtigkeit aus Glauben ermöglicht worden, die zum Leben führt (Gal. 3, 11 f.).<sup>2)</sup> Bei Deutung von Röm. 1, 17 ist auf die Parallelisierung des Begriffs *σωτηρία* (V. 16) mit dem der *ζωή* sehr zu achten. Denn wenngleich die Christen von sich aussagen können, dass sie durch Hoffnung schon gerettet seien (Röm. 8, 24), so ist das eben kraft Hoffnung geschehen, sofern eine sichere und baldige Zukunft gewissermassen zur Gegenwart wird. Die Christen sind solche, die im Begriffe stehen, gerettet zu werden, sie sind *σωζόμενοι* (1. Kor. 1, 18; 2. Kor. 2, 15; vgl. 1. Kor. 15, 2),<sup>3)</sup> sie hoffen noch auf die *σωτηρία* (1. Thess. 5, 8 f.; Röm. 5, 9 f.; vgl. Phil. 2, 12). Demnach bleibt die Errettung und also auch das Leben ein eschatologischer Begriff. Es ist nur hier wie bei Jesu eigener Auffassung zu beachten,

<sup>1)</sup> Vgl. Heinrici in Meyers Komm. 7. Aufl. 1890. S. 64 f. Die beiden *ἐκ* sind freilich gut bezeugt (ABC), haben aber auch nicht unbedeutende Gegner (DitEFG etc.). Sie stören den Zusammenhang, und ihre Einschleppung liesse sich vielleicht durch Reminiszenz an Röm. 1, 17 (vgl. auch 2. Kor. 3, 18) erklären (vgl. Schmiedel im Hand-Komm. zum N. T. II, 1, 2. Aufl. 1893. S. 224).

<sup>2)</sup> Paulus hat den Gedanken des A. T.s und Jesu, dass die Bedingung des Lebens die sittliche Bethätigung ist, nicht aufgegeben (Röm. 2, 6 f.; vgl. Gal. 6, 8). Wenn gleichwohl seine eigentliche Terminologie die ist, dass das Leben dem Glauben verheissen wird (bes. Röm. 10, 5 ff.), so ist das freilich ein Wechsel der Gesichtspunkte, insofern aber kein Widerspruch, als — wie wir sehen werden — durch den Glauben ein Prinzip wirksam wird, das auch sittliche Erneuerung bringt. Man beachte, wie Jesus, der das Leben an das Thun der göttlichen Gebote knüpft, doch dem kindlichen Vertrauen bereits das Reich Gottes verheissen konnte (vgl. oben S. 35).

<sup>3)</sup> Vgl. Lipsius, Die paulin. Rechtfertigungslehre. 1853. S. 178.



dass „die Zeit verkürzt ist“. Das Bewusstsein der unmittelbaren Nähe der Errettung (Röm. 13, 11) und damit des Lebens, sowie die Gewissheit zu beidem berufen zu sein (vgl. z. B. 2. Thess. 2, 13) bringen jene Stimmung hervor, die sich eigentlich schon im Besitze der Zukunft weiss (vgl. 2. Kor. 6, 2).<sup>1)</sup> Errettung und Leben bleiben eschatologisch, aber die *ἔσχατη ἡμέρα* dämmert bereits, Zukunft und Gegenwart berühren sich. In diesem Sinne wird auch Röm. 1, 17 oder „das Wort des Lebens“ Phil. 2, 16 einen nicht mehr rein zukünftigen Sinn gewonnen haben, ohne dass doch der bei Jesus und Paulus konstatierte eschatologische Charakter des Lebensbegriffs aufgegeben wäre.

Steht es aber so, dass die durch Christus vermittelte *ζωή* — genau entsprechend der *σωτηρία*<sup>2)</sup> — auch als ein Gut der Gegenwart angeschaut werden kann, dann ist begreiflich, wie Paulus von der Betrachtungsweise des Lebens als zukünftigen unmittelbar übergehen kann zu einer anderen, nach der es sich um ein durchaus schon gegenwärtiges Leben handelt. Das geschieht im Übergang von Röm. 5 auf Kap. 6. Nachdem soeben die Rede gewesen von dem durch die Rechtfertigung vermittelten zukünftigen Leben (5, 17. 18. 21), wird der Missverstand abgewehrt, als ob nun der Sünde gefröhnt werden könne, da im Gegenteil die mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus in Gemeinschaft stehenden Christen nun auch im neuen Zustande des Lebens wandeln sollen (6, 4). Sie sollen sich für der Sünde tot, aber Gotte in Christo Jesu lebend halten (V. 11) und sich Gott als aus Toten Lebende darstellen (V. 13). Man sieht sofort, dass das hier gemeinte Leben schlechterdings gegenwärtig ist und zwar nicht im Sinne einer bald sich erfüllenden Hoffnung, sondern in dem der vollen Bethätigung im Diesseits. Denn die sich in der Taufe vollziehende Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus bringt jenes Sterben des Christen und den damit verbundenen neuen Zustand des Lebens hervor (V. 4; vgl. V. 13).

<sup>1)</sup> Vgl. Cremer S. 431: Das ewige Leben ist zwar „der Zukunft eigentümlich“ . . . „aber auch zugleich denen eigen, welchen die Zukunft gehört“.

<sup>2)</sup> Zum Parallelismus dieser Begriffe vgl. noch 2. Kor. 2, 15 f.; 1. Thess. 5, 9 f.



Wie es der Glaube war, dem die Rechtfertigung und damit das zukünftige Leben zugesprochen wurde, so ist es hier die im Glauben sich vollziehende Vereinigung mit Christus,<sup>1)</sup> die das gegenwärtige Leben vermittelt. Denn mit derselben ist das Leben gegeben, wenn auch noch das Wandeln in solchem Leben Aufgabe bleibt (V. 4). Hierin liegt die Vorstellung, dass Sündenknechtschaft bereits Tod, Gottesgemeinschaft bereits Leben ist, eine Auffassung, die wir bei Paulus auch anderwärts finden (Röm. 7, 9 f.).<sup>2)</sup>

Hier könnte man einwenden, dass es sich Röm. 6, 4 gar nicht um Leben im prägnanten Sinne (im Gegensatz zum Tode handle, sondern um „Lebensneuheit“, d. h. ein neues Leben gegenüber dem alten Leben in Sünde.<sup>3)</sup> Allein die Analogie mit Kap. 7, 6 spricht gegen diese Auslegung. Wie dort dem neuen Geisteswesen natürlich nicht ein altes Geisteswesen gegenüberstehen kann, sondern gerade das *πνεῦμα* als solches

---

<sup>1)</sup> Wenn die Vereinigung mit Christus schon mit dem Glauben gegeben ist (vgl. Pfeleiderer, Paulinism. 2. Aufl. 1890. S. 174 f., 204), so könnte man fragen, warum Paulus den Empfang des neuen Lebens nicht auf den Glauben zurückführt, sondern auf die Taufe. Um dieses Umstandes willen betrachtet ja auch Weiss die Herstellung des neuen Lebens als einen auf die Rechtfertigung folgenden zweiten Akt Gottes, der an die Taufe gebunden sei (Bibl. Th. 6. Aufl. 1895. § 84 b). Allein dabei wird nicht genügend beachtet, dass, da für den Apostel gläubig sein und getauft sein zusammenfallen, auf die Möglichkeit eines Auseinanderfallens dieser Momente nicht reflektiert zu sein braucht. Steht es aber so, dann trifft es ja immer auf den Gläubigen zu, wenn mit der Symbolik der Taufe operiert ist, und dann kann diese Beweisführung als die plastischere gewählt sein (gegen Weiss § 84 Anm. 2). Deshalb ist man nicht berechtigt, die Mitteilung des neuen Lebens in der Weise an die Taufe zu binden, als käme damit für den Gerechtfertigten ein ganz neues Moment hinzu. Hier scheint die Verknüpfung der einzelnen Momente eine engere zu sein. Dafür spricht auch Gal. 3, 2, wo das Prinzip des neuen Lebens, das *πνεῦμα* nicht von der Taufe, sondern direkt von der Glauben wirkenden Predigt abgeleitet wird. Demnach käme die Taufe nicht als etwas zum Glauben Hinzutretendes, sondern als der ihn zur Erscheinung bringende Akt in Betracht (vgl. Pfeleiderer S. 204).

<sup>2)</sup> Vgl. zur Stelle Weiss in Meyers Komm. S. 306—308.

<sup>3)</sup> So v. Hofmann (Die h. Schr. N. T.s III. 1868. S. 227 f.), gegen den schon das anzuführen ist, dass das Auferstehungsleben Christi nicht seinem früheren Leben, sondern seinem Tode entgegengestellt wird (V. 4).



das neue, dem früheren schlechthin entgegengesetzte Prinzip ist, so scheint es hier mit der ζωή zu stehen. Denn Geist und Leben entsprechen einander überhaupt. Der Geist ist das Leben wirkende Prinzip (2. Kor. 3, 6; 1. Kor. 15, 45), er ist ein Geist des Lebens (Röm. 8, 2), und sein Sinnen geht auf Leben (V. 6; vgl. V. 10—13; Gal. 6, 8). Da nun die Christen durch ihre Gotteskindschaft, d. h. durch ihren Christenstand den Geist empfangen haben (Gal. 4, 6), so tragen sie das Leben wirkende Prinzip bereits in sich, sie sind solche, die durch πνεῦμα leben (5, 25). Berücksichtigt man diese enge Zusammengehörigkeit der Begriffe πνεῦμα und ζωή und vergleicht man dann Röm. 7, 6 mit 6, 4, so wird man es — bei Anerkennung der Schwierigkeit der Entscheidung — doch vorziehen, an letzterer Stelle mehr zu sehen als eine blosse neue Lebensart, nämlich: Leben im prägnanten Sinne, Leben anstatt des Todes. Dieses Leben hat der Gläubige durch den Geist. Diesen aber hat er in der sich in der Taufe vollziehenden Gemeinschaft mit Christus empfangen.

Was die sprachliche Seite des Lebensbegriffes anlangt, so ist freilich zu beachten, dass es in den folgenden Versen von Röm. 6 nicht bloss Leben ist, was den Zustand der Christen bezeichnet, sondern auch Totsein gegenüber der Sünde (V. 2. 4. 5. 6. 8. 11) und Leben Gotte (V. 11). Die Betrachtungsweise ist da nicht einfach die, dass der Christ aus dem Tode ins Leben hinübergedrungen ist (1. Joh. 3, 14), sondern dass er ein (der Sünde) Toter und (Gotte) Lebender ist. Es gibt hier also verschiedene Beziehungen, nach denen man entweder vom Tode oder vom Leben des Christen sprechen kann. Darin liegt aber, dass der paulinische Lebensbegriff doch noch eine Spur von dem formalen Charakter hat, wie er dem des Philo eignete.<sup>1)</sup> Deshalb kann „Leben“ bei Paulus mehrfach noch eine nähere Bestimmung erhalten. Es ist ein ζῆν τῷ Θεῷ, d. h. ein Gott geweihtes Leben (Röm. 6, 11; Gal. 2, 19 f.; vgl. Röm. 14, 7 f.;

<sup>1)</sup> Vgl. auch Röm. 8, 12; Gal. 2, 14. Paulus braucht ζῆν eben dazwischen = περιπατεῖν (vgl. Gloël, Der hl. Geist in der Heilsverkünd. d. Paulus. 1888. S. 191 f.) und zeigt in diesen Fällen Zusammenhang mit der Profangräzität, während sein prägnanter Lebensbegriff letztlich im A. T. wurzelt. Doch davon später.



2. Kor. 5, 15).<sup>1)</sup> Sofern der Lebensbegriff diesseitig geworden ist, hat er noch nicht jenes Gewicht erhalten, dass jede nähere Bestimmung als störend empfunden wird. „Leben“ wird im prägnanten Sinne gebraucht, aber die Prägnanz ist noch nicht völlig durchgedrungen.<sup>2)</sup>

Und welches ist des schon gegenwärtigen Lebens Inhalt? Da es, wie wir sahen, in der Vereinigung mit Christus gegeben ist (Röm. 6, 3 f.), so muss in demselben zunächst auch ein religiöses Gut enthalten sein, nämlich Gottesgemeinschaft, was ja seinen Ausdruck auch darin findet, dass es ein Gott geweihtes Leben genannt wird. Es ist überhaupt nicht eigenes Leben, sondern das Leben Christi im Menschen, Lebensgemeinschaft mit Christus und also mit Gott (Gal. 2, 19 f.; Röm. 6, 11). Aber dabei bleibt Paulus nicht stehen. Vielmehr liegt gerade Röm. 6 der Hauptton darauf, dass der neue Zustand der Sünde entgegengesetzt ist (V. 6. 11. 12—14). Deshalb lässt sich das Ethische auch nicht gut von diesem „Leben“ abtrennen als bloße Konsequenz desselben, eher bildet es selbst eine Seite dieses „Lebens“. Dennoch ist es missverständlich, wenn man seine Bedeutung als eine „vor allen Dingen ethische“ bestimmt,<sup>3)</sup> oder von dem „ethischen Begriff des neuen Lebens“ redet.<sup>4)</sup> Denn es gilt festzuhalten, dass Leben in erster Linie immer gleich Errettung ist, Errettung aus der Sünden knechtschaft, Versetzung in die Gemeinschaft mit Christus und Gott. Damit ist ja freilich auch ein „Erfülltwerden mit sittlichen Kräften“ (Gunkel) aber noch nicht ohne weiteres ein sittlicher Wandel gegeben. Das neue „Leben“ und der neue Wandel sind nicht zu vereinerleien, vielmehr ist letzterer die Konsequenz des ersteren.<sup>5)</sup> Nicht um ihrer sittlichen Gerechtig-

---

<sup>1)</sup> Vgl. schon hier den Ausdruck *ζωὴ τοῦ Θεοῦ* (Eph. 4, 18), über den Näheres unten.

<sup>2)</sup> Mit dieser ganzen Stellung des Lebensbegriffs bei Paulus hängt es zusammen, dass *ζωή* auch mehrfach für das lediglich physische Leben angewandt wird (Röm. 8, 38; 1. Kor. 3, 22; Phil. 1, 20), was wir bei Joh. nicht finden werden.

<sup>3)</sup> So Lipsius S. 154.

<sup>4)</sup> So Pfleiderer S. 201.

<sup>5)</sup> Richtig Gunkel: „Aus der *καινότης ζωῆς* soll folgen ein *ἐν καινότητι*“



keit willen leben die Christen, sondern weil sie leben, haben sie sich sittlich zu bethätigen.

Dass dem so ist, geht aus dem Wort hervor, in dem die Christen, weil sie durch Geist leben, ermahnt werden, auch nach dem Geist zu wandeln (Gal. 5, 25). Also erst der Besitz des Lebens, dann die sittliche Bethätigung desselben. Das Leben ist mit einem Schlage (durch den Geist) da, der ihm entsprechende Wandel kann unter Umständen langsam reifen. Ja es erhellt hier die Möglichkeit, bereits durch Geist zu leben, das religiös-ethische Prinzip zu besitzen, aber im Wandel nach Geist noch manches zu wünschen übrig zu lassen. Darin liegt freilich eine gewisse Antinomie. Denn wo tatsächliches, geistgewirktes Leben ist, müsste sich dasselbe auch in jeder Beziehung als real erweisen. Man darf diesen Widerspruch auch nicht dadurch verdunkeln, dass man dann doch wieder nur von dem „gottgesetzten Anfang eines neuen Lebens“ redet,<sup>1)</sup> denn das Leben wird von Paulus mit vollem Recht als eine unteilbare Grösse angesehen, die nicht bruchstückweise vorhanden ist. Aber die besprochene Antinomie ergibt sich einfach aus dem Doppelcharakter jedes Christenmenschen. Im Prinzip steht es so, dass der Christ mit Christo gestorben und auferstanden ist, dass er der Sünde tot ist und „lebt“. In praxi aber ist der Christ der Sünde nicht vollständig tot, denn er muss noch zum Wandel nach Geist ermahnt werden und zum Wandel in dem Leben, das er bereits besitzt (Röm. 6, 4). Philo erklärte um dieses Zwiespaltes willen zwischen Idee und Wirklichkeit ausdrücklich, das wahre Leben sei eben nicht ununterbrochen, auch des Weisesten Leben sei ein gemischtes. Paulus entschliesst sich nicht zu einem solchen Kompromiss. Von der vollendeten Höhe des durch den Christenstand geschenkten Lebens darf nichts abgegeben werden. Aber daneben soll die demselben nicht voll entsprechende Wirklichkeit doch nicht geleugnet werden. Die beiden Seiten bleiben letztlich ohne Ausgleich. Das Leben

---

ζωῆς περιπατεῖν“ (die Wirkungen des hl. Geistes nach d. populären Anschauung der ap. Zeit u. nach d. Lehre d. Ap. Pls. 1888. S. 96).

<sup>1)</sup> So Weiss, Bibl. Th. § 84d.



durch den Geist ist prinzipiell voll und ganz vorhanden, aber zum Wandel nach dem Geist muss immer wieder ermahnt werden. Das im Geist empfangene Lebensprinzip hat man ohne Verkürzung, aber der entsprechende Lebenswandel ist immer aufs neue zu heiligen.<sup>1)</sup> — Steht es so, dann ist es logischer, jenes Wort, dass beim Gläubigen der Leib zwar tot sei um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen (Röm. 8, 10), nicht dahin zu verstehen, dass bei faktischer Gerechtigkeit sich der Geist als Leben erweise, sondern bei zugerechneter.<sup>2)</sup> Letztere ist allerdings die Grundlage des Lebens (vgl. 5, 17 f.), während wir nach allem Vorhergegangenen die faktische sittliche Gerechtigkeit nur als Bethätigung oder Seite, aber nicht als Ursache des Lebens ansehen können.

Aus der bisherigen Untersuchung ist hervorgegangen, dass Paulus eine doppelte Betrachtung des Lebens kennt. Es ist ein Unterschied, wenn er von dem Leben spricht, das als Ende (Röm. 6, 22) der Gnadengaben Gottes dem Christen als Folge der Rechtfertigung mit ewiger Herrschaft geschenkt werden wird (5, 17 f. u. ö.), und wenn er die Christen als solche bezeichnet, die bereits durch Geist leben und sich als Gotte Lebendige zu erweisen haben (Gal. 5, 25; Röm. 6). Das eine Mal ist das Leben zukünftig, das andere Mal gegenwärtig. Dabei liegt bei ersterem der Ton darauf, dass nun der mit völliger Befriedigung verbundene Zustand endgültiger Vollendung erreicht ist, bei letzterem dagegen darauf, dass der Zustand des Sündentodes verlassen und im *πνεῦμα* ein neues Prinzip empfangen ist. In dem einen Falle ist der Tod als Folge der Sünde Gegensatz des Lebens, in dem andern der Tod als Sündenzustand. Dort findet sich der allgemein-urchristliche Gedanke, hier eine spezifisch-paulinische Begriffsausprägung.

Dass diese beiden Betrachtungsweisen bei Paulus nicht ohne Vermittelung neben einander laufen, hat sich uns bereits

---

<sup>1)</sup> Vgl. Lipsius (S. 187), der übrigens von „Intensivierung des Lebenszustandes“ spricht, was missverständlich ist.

<sup>2)</sup> Gegen Weiss in Meyers Komm. S. 347.



ergeben. In Christo war die Gewissheit des bevorstehenden ewigen Lebens vorhanden, in ihm auch das Bewusstsein begründet, dem Sündentode bereits entrissen zu sein. Christus wirkt das ewige und das gegenwärtige Leben. So konnte sich der Übergang von Röm. 5 zu Kap. 6 gestalten. Aber neue Verbindungsfäden werden gewonnen, wenn wir fragen, wie sich die Wirksamkeit Christi im einzelnen vermittelt und wie sie sich vollendet. Das zeigt Römer 8, 9—13. In den Gläubigen wohnt Christus vermittelt seines Geistes. Wo Christus, da ist auch die durch ihn beschaffte Gerechtigkeit, und da kann sich deshalb der Geist als Leben erweisen (V. 10). Wo aber der Geist, das Lebensprinzip (V. 2), Wohnung aufgeschlagen hat, da wird Gott um dieses seines Geistes willen auch die einstige Lebendigmachung bewirken (V. 11),<sup>1)</sup> und wo durch den Geist der Sündenleib getötet wird, da wird einst Leben eintreten (V. 13). Also eben der Geist, der das gegenwärtige Leben vermittelt, ist auch die Mittelursache für Erlangung des zukünftigen. Ob man einst leben wird, hängt davon ab, dass man den Geist hat, d. h. dass man jetzt lebt. Es besteht also auch hier noch ein enger Zusammenhang zwischen dem jetzigen und dem zukünftigen Leben, und der Einheitspunkt liegt in der *πνεῦμα*-Lehre. Der Geist ist ja ein Geist des Lebens (Röm. 8, 2) und sein Sinnen geht auf Leben (V. 6). Es ist der Geist dessen, der Jesum lebendig gemacht hat und deshalb die mit Jesu Verbundenen und mit dem Lebensgeist Begabten nicht im Tode lassen kann (V. 11).

Steht es aber so, dass die dereinstige Lebendigmachung und damit der Eingang zum ewigen Leben die Konsequenz des gegenwärtigen Lebens ist, dann hat Lipsius (S. 154) recht, wenn er von dem physischen Momente im paulinischen Lebensbegriff redet. Wie einerseits das Leben des auferstandenen Christus ein Analogon ist für das religiös-ethische Leben des Christen (Röm. 6, 4—11), so offenbart sich anderseits auch das Leben Jesu an dem sterblichen Leibe, indem es durch seine Kraft denselben unter aller Schwachheit auf-

---

<sup>1)</sup> Zu lesen ist *διὰ το πνεῦμα* mit BDEFG it syr<sup>sch</sup>.



recht erhält und leistungsfähig macht (2. Kor. 4, 10 f.).<sup>1)</sup> Der Zusammenhang mit dem auferweckten lebendigen Jesus bringt Leben, sei es in religiös-ethischer, sei es in physischer Beziehung, und er bringt die Gewissheit, dass der Gott, der Jesu Leben gegeben hat, auch das unsrige vollenden wird (V. 14; vgl. 1. Kor. 15, 20—22). Das kann aber nur geschehen durch die Auferweckung resp. Verwandlung des Leibes freilich nicht mehr zu psychischer, sondern zu pneumatischer und also dem Wesen des Lebens voll entsprechender Seinsweise (1. Kor. 15, 44 f.). So verbürgt das gegenwärtige religiös-ethische Leben dem Christen den Eingang zum ewigen Leben (2. Kor. 5, 4 f.).<sup>2)</sup>

Überblickt man alle betrachteten paulinischen Aussagen über das Leben, so springt die enge Zusammengehörigkeit von gegenwärtigem und zukünftigem Leben in die Augen. Beide stimmen überein in dem religiös-ethischen Moment, sofern mit dem Leben in jedem Falle Entnommensein aus der Sünden knechtschaft und Versetzung in die Gottesgemeinschaft gegeben ist. Beide entraten aber auch nicht des physischen Moments, sofern mit dem gegenwärtigen Leben ein Prinzip gegeben ist, das die einstige Auferweckung des Leibes und damit den Eingang zum ewigen Leben verbürgt. Dies Prinzip ist das *πνεῦμα*, und so stimmen endlich gegenwärtiges wie zukünftiges Leben in ihrem pneumatischen Charakter überein (Röm. 8). Doch mehr als alles dies fällt jener Zusammenhang zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben ins Gewicht, wie er uns aus dem Übergang von Röm. 5 zu Kap. 6 hervorzugehen schien. Sind wir mit alledem im Recht, so scheint es sich zu empfehlen, überhaupt keine prinzipielle Trennung zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben zu machen.<sup>3)</sup> Sollte es nicht der Art des Paulus, der nur eine

---

<sup>1)</sup> Näheres zur St. vgl. bes. bei Gunkel (S. 95), der auch auf die nahe Verwandtschaft der Stelle 2. Kor. 13, 4 aufmerksam macht. Vgl. auch 6, 9.

<sup>2)</sup> Eine Auferstehung der Nichtchristen anzunehmen liegt also bei Paulus kein Grund vor. Ist der Besitz Christi resp. des Geistes der Grund der Auferweckung, so ist es inkonsequent, dem, der diesen Besitz nicht hat, die Auferweckung doch zuzusprechen (vgl. Weiss, Bibl. Th. § 99 b).

<sup>3)</sup> Gegen Weiss, Der johann. Lehrbegriff. 1862. S. 7.



Errettung kennt, obgleich sie schon vollzogen ist und doch erwartet wird, entsprechen, letztlich auch nur ein Leben zu kennen, das unter verschiedenen Gesichtspunkten in Betracht käme? In diesem Sinne der Zusammengehörigkeit und prinzipiellen Einheit des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens haben sich Lipsius (S. 156), Pfleiderer (S. 200—202) und Gunkel (S. 93 f.) ausgesprochen. Sie haben ihre Ansicht auf die Exegese von Röm. 6 gegründet, da ihnen V. 8 (resp. auch V. 5) auf das zukünftige, V. 4 und 11 aber auf das gegenwärtige Leben zu gehen schienen. Liesse sich eine solche Deutung von V. 8 evident machen, so wäre damit freilich überaus wahrscheinlich gemacht, dass zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben kein spezifischer Unterschied sei. Aber wegen der Anfechtbarkeit dieser Exegese ist es doch gewagt, mit ihr allein die überaus enge Zusammengehörigkeit zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben zu begründen. Möglich ist es, dass auch Röm. 6, 8 sehr zu gunsten dieser Anschauung spricht. Aber selbst abgesehen von dieser Stelle haben wir Anlass, die *ζωή* nicht vollständig zu spalten, sondern sie als unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet anzusehen, so wie auch die Begriffe *σωτηρία*, *ἀγιασμός*, *νόθεσία* nicht etwas wesentlich anderes bedeuten, ob sie nun als gegenwärtig oder zukünftig in Betracht kommen. Freilich darf man sich dadurch nicht verführen lassen, gegenwärtiges und zukünftiges Leben ganz zu vereinerleien. Durch den Wechsel des Gesichtspunktes der Gegenwart und der Zukunft ist doch, wie bereits oben gezeigt, manche nicht unbedeutende Verschiedenheit bedingt. Denn während beim gegenwärtigen Leben auf die ethische Seite ein starker Ton fällt, tritt diese beim zukünftigen ganz zurück und macht dem Gedanken der mit dem Leben geschenkten Herrlichkeit Platz (Röm. 5, 17; 1. Kor. 15, 42—44; vgl. Röm. 8, 18; 2. Kor. 4, 17 u. ö.) Mit diesem Unterschied zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben hängt auch zusammen, dass Paulus ersterem nie das Prädikat *αἰώνιος* zuerteilt. Denn wenngleich das gegenwärtige Leben die Gewähr ewiger Dauer in sich hat, so hinderte den Paulus offenbar die Empfindung von der Vollendungsbedürftigkeit seiner Erscheinungsweise jenen Schritt zu thun und das



„ewige“ Leben dem Diesseits zuzusprechen. Darin zeigt sich aber, dass doch erst die Bahn betreten ist, die zu jener völligen Hereinziehung des ewigen Lebens in die Gegenwart führt. Eine konsequente Verfolgung des mehrfach angewandten Gesichtspunktes steht noch aus. Es herrscht ein gewisser Schwebezustand.

Das nun vor uns liegende nach den fraglos echten Paulinen gezeichnete Bild findet in den noch zu betrachtenden Briefen manche Bereicherung im einzelnen. Die Pastoralbriefe bieten allerdings wenig Stoff. Hier herrscht die Beziehung aufs zukünftige Leben, nicht nur da, wo von der Hoffnung auf dasselbe (Tit. 1, 2; 3, 7; vgl. 2. Tim. 1, 1; 1. Tim. 1, 16), sondern auch, wo von dem Ergreifen (1. Tim. 6, 12) des Lebens geredet wird. Wenn freilich gesagt wird, dass Christus den Tod zu nichte gemacht, Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht (2. Tim. 1, 10), so mag „Leben“ hier im allgemeineren Sinne stehen. Dagegen finden wir den gegenwärtigen Stand des Lebens im Sinne von Röm. 6, 4 nicht durch *ζωή* sondern durch *παλιγγενεσία* bezeichnet (Tit. 3, 5), welch letztere die Hoffnung auf ein ewiges Leben vermittelt (V. 7). — Verwickelter ist die Frage im Kolosser- und Epheserbrief. Die Christen werden Kol. 3, 1—4 als solche bezeichnet, die mit Christus gestorben und auferstanden sind, aber deren Leben mit Christus in Gott verborgen ist bis zur Parusie. Hieraus scheint zweierlei hervorzugehen: 1) dass die Christen schon jetzt leben (V. 1), 2) dass ihr Lebendigsein nicht vollkommen sichtbar werden kann, da es — an die Person Christi gebunden — bei seiner Verborgenheit in Gott selbst in Gott verborgen ist, bei seiner Erscheinung offenbar werden wird in Herrlichkeit (V. 4). Also ebendasselbe Leben, das als gegenwärtig markiert wird, wird doch wieder nach seiner Vollendungsbedürftigkeit geschildert. Die Gesichtspunkte der Gegenwart und Zukunft finden sich hier im selben Atemzug. Mit dieser Schilderung stimmen die beiden mit einander verwandten Stellen Kol. 2, 13 und Eph. 2, 5 f. Die Christen sind samt Christo lebendig gemacht, ja sogar mit ihm in den Himmel versetzt, was keine Übertreibung ist, da die Christen nicht nur durch ihre gewisse Hoffnung,



sondern auch durch ihren gegenwärtigen Stand bereits in den Himmel gehören. Nach alledem erscheint in beiden Briefen das mit dem lebendigen Christus geschenkte Leben zwar verborgen und insofern zukünftig, aber — weil in einer realen Mitauferweckung mit Christus bestehend — schon als tatsächliche Hineinversetzung in den Bereich der Gnade. Gott hat uns mit Christus lebendig gemacht, indem er uns alle Fehltritte geschenkt hat (Kol. 2, 13). Durch diese Mitauferweckung sind wir prinzipiell schon Himmelsbewohner (Eph. 2, 6). Wo in so energischer Weise das Gut der Zukunft in die Gegenwart gezogen wird, da kann die ethische Beziehung nicht fehlen. Und in der That findet sich dieselbe schon darin, dass dieses Mitauferwecken, dieses Hineinversetzen in den Bereich der Gnade gegenübersteht dem früheren „Totsein durch Übertretungen“ (Kol. 2, 13; Eph. 2, 1. 5; vgl. 5, 14). Mithin bildet das frühere Sündenelend den Gegensatz zum jetzigen Auferwecktsein.<sup>1)</sup> Darin liegt bereits, dass das durch den lebendigen Christus geschenkte, zukünftige, aber prinzipiell doch schon vorhandene Leben auch eine sittliche Seite hat. Und deshalb werden die mit Christus Auferweckten ermahnt, diesem Leben, das sie besitzen, entsprechend zu wandeln (Kol. 3, 1 f.) und sich sittlich zu bethätigen (V. 5 ff.; vgl. Eph. 2, 5 f. mit V. 10).<sup>2)</sup>

Die besprochenen Stellen im Kolosser- und Epheserbrief zeigen vielleicht noch deutlicher, als die Hauptbriefe es vermocht, wie eng bei Paulus gegenwärtiges und zukünftiges Leben zusammenhängen, ja eigentlich dasselbe Leben sind, das nur unter verschiedenen Gesichtspunkten angeschaut wird. Für

---

<sup>1)</sup> Franke deutet das *νεκρὸς τοῖς παραπτώμασι* Kol. 2, 13 auf den ewigen Tod, dem die Leser durch ihre Sünden verfallen waren (ähnlich Gloël S. 184 f.), wie er auch Kol. 3, 1. 3 vom Auferstehungsleben deutet, das der Christ erhofft resp. proleptisch schon hat (Meyers Komm. IX. 5. Aufl. 1886. S. 406, 450, 454 f.). Allein das *συνεγεσθῆναι* spricht für ein bereits vorhandenes Leben nach Analogie von Röm. 6, 4. Desgleichen macht die ganze Ausdrucksweise Kol. 2, 13 die rein eschatologische Fassung unwahrscheinlich. Ist aber das Leben als ein schon eingetretenes zu fassen, dann handelt es sich auch um Überwindung eines faktisch vorhanden gewesenen Todes.

<sup>2)</sup> Der Gedanke ist also ganz ähnlich wie Gal. 5, 25.



den Erkenntnisstand Pauli ist das zukünftige Leben das prius, das gegenwärtige seine Konsequenz, sofern das erstere, der Gegenstand allgemein-urchristlicher Hoffnung, auch für ihn den Ausgangspunkt gebildet haben wird. De facto dagegen ist das gegenwärtige Leben das prius, das zukünftige seine Konsequenz, sofern letzteres dem ersteren folgt.

Aber ist mit alledem die Frage gelöst, wie die paulinische Betrachtung des Lebens als gegenwärtig gefassten nach ihrer Entstehung zu erklären ist? Warum blieb Paulus nicht bei der urchristlichen Hoffnung auf Leben stehen, sondern fand auch schon in diesem Äon Leben? Die einfachste Antwort scheint zu sein: „weil das „Leben“ als zukünftiges Heilsgut das „Leben“ als neuen Stand religiös-sittlicher Bestimmtheit mit sich brachte. Auch standen dem Paulus Anknüpfungspunkte für eine solche Terminologie zu Gebote, denn schon Jesus hatte von den geistig Toten (Mt. 8, 22), dem Totsein in Sünden und dem Wiederaufleben aus denselben geredet (Lk. 15, 24). Musste nicht gerade ein besonders tiefes und starkes christliches Bewusstsein solche Ausdrucksweise als die adäquate erkennen, musste es nicht den verlassenen Zustand der Gottesferne und Sündenknechtschaft für einen todesähnlichen, dagegen den jetzigen der Erlösung erst für das halten, was das Christentum überhaupt zu bringen hatte, nämlich Leben? In der That scheint hier für den paulinischen Sprachgebrauch ein wichtiges Moment der Erklärung in dem christlichen Bewusstsein selbst zu liegen, das bei der jüdischen Hoffnung auf Leben nicht stehen bleiben konnte, da es sich ja bereits aus dem Verderben herausgerissen und in einen neuen Zustand, der den Namen „Leben“ verdiente, hineinversetzt sah.

Können wir uns aber bei diesen Erwägungen beruhigen, oder ist es doch nötig, sich nach ausserbiblischen Hilfslinien zur Erklärung des paulinischen Lebensbegriffs umzusehen? Hier ist die Frage ob philonische Einflüsse mitwirken um so weniger zu umgehen, als gerade in Bezug auf Pauli Auffassung des „Lebens“ griechischer Einfluss behauptet worden ist.<sup>1)</sup> Wenn wir nun freilich von dem paulinischen Lebensbegriff zurück-

---

<sup>1)</sup> Von Teichmüller, Parusie. S. 133 f.



blicken auf den philonischen, so ist der erste Eindruck der der grössten Verschiedenheit. Es genügt ein Hinweis auf das philonische, teils asketisch, teils ekstatisch geartete Leben der Seele, das den wenigen Weisen freilich schon jetzt, vollkommen aber erst nach Entledigung vom Körper zu teil werden wird, um zu zeigen, eine wie andere Luft bei Paulus weht, bei dem Leben schon hier ungeteilt vorhanden sein kann, weil es an den Glauben geknüpft, religiös-ethisch gefasst wird, weder Askese noch Ekstase mit sich bringt, und für dessen Lebensvollendung die Wiederherstellung der Leiblichkeit sogar notwendige Vorbedingung ist. — Besonders instruktiv ist es zu vergleichen, welches Gewicht Philo und Paulus mit dem Worte „Leben“ verbinden. Während dasselbe bei Philo für sich genommen noch nicht ausreicht, sondern immer erst hinzugefügt werden muss, ob es sich um das Leben der Seele, also das wahre, oder das des Körpers handelt, so hat der Begriff bei Paulus schon an und für sich ein grosses Gewicht gewonnen; er ist prägnant geworden. Das zeigte sich, wenn vom Gesetz die Rede war, das „Leben“ wirken sollte und Tod bewirkte (Röm. 7, 10) oder vom neuen Zustande des Lebens (Röm. 6, 4) oder vom Lebendigsein durch Geist (Gal. 5, 25) und sonst. So hat es denn auch einen ganz anderen Sinn, wenn Paulus sagt, die Christen sollten sich erweisen ζῶντας τῷ Θεῷ (Röm. 6, 11), als wenn Philo von dem Θεῷ μόνῳ ζῆσαι (I 611) redet. Denn der Accent liegt bei Paulus nicht sowohl auf Θεῷ, wie das bei Philo der Fall ist, als gerade auf ζῶντας, wodurch dasselbe über das Niveau des Formalen erhoben wird. Hierzu kommt, dass gerade alle die Verbindungen mit ζωή, die Philo geläufig sind, bei Paulus vollständig fehlen. Dieser redet vom wahren Leben nie als von dem ἀληθής, ἀφθαρτος, ἀθάνατος, εὐδαίμων, κατ' ἀρετήν u. dergl., sondern es handelt sich ihm stets — abgesehen von Eph. 4, 18 — entweder um die ζωὴ αἰώνιος oder um die ζωὴ schlechthin. Schon das mehrfache Vorkommen des Ausdrucks ζωὴ αἰώνιος, der bei Philo ja ganz vereinzelt war, zeigt, dass Paulus sein Begriffsmaterial dem zeitgenössischen Judentum resp. den LXX und nicht wie Philo der Profangräzität verdankt. Und wenn in den Pastoralbriefen einmal der auch bei Philo vorkommende Ausdruck



ἡ ὄντως ζωή gefunden wird (1. Tim. 6, 19), so ist da einerseits zu beachten, dass der Ausdruck wohl nicht genuin paulinisch ist, andererseits aber, dass er auf die Zukunft geht und eine Parallelisierung mit dem „Leben der Tugend“ des Philo also ausgeschlossen ist. Hierzu kommt, dass Philo ζωή und βίος promiscue gebraucht, wovon bei Paulus keine Spur zu finden ist.

Nun ist aber auf der anderen Seite nicht zu leugnen, dass das Formale im Lebensbegriff bei Paulus noch nicht ganz überwunden ist. So gewinnt denn auch eine Stelle wie Röm. 6, 11 (vgl. 8, 10) eine gewisse Ähnlichkeit mit dem philonischen Ausspruch: ὁ μὲν οὖν σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῆ τὸν ἀφθαρτον (I 200<sup>49</sup>). Ferner erinnert der Eph. 4, 18 vorkommende Ausspruch, dass die Heiden dem Leben Gottes (ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ) entfremdet seien, an das philonische Wort dass der animalische vernunftlose Teil des Menschen entfernt sei von der Θεοῦ ζωή (I 238<sup>17</sup> cf. 15).<sup>1)</sup> Freilich ist — abgesehen davon, dass die Echtheit des Epheserbriefs nicht ausser allem Zweifel steht — der Ausdruck ein bei Paulus ganz singulärer. Immerhin sind es nicht uninteressante philonische Parallelen, die sich sowohl für den paulinischen Ausdruck „Leben Gottes“ als für die Anschauung, dass der Gläubige in einer Beziehung tot, in der anderen lebendig sei, bieten. Die Möglichkeit eines philonischen resp. allgemein-hellenistischen Einflusses ist hier nicht von vornherein abzuweisen, wo doch der Ausdruck der Pastoralbriefe ὄντως ζωή deutlich griechischen Einfluss verrät.

Aber wenn wir hier eine solche Möglichkeit zugestehen, werden dann nicht Stellen wie Röm. 6, 11; 8, 10 auch im philonischen Geist (vgl. I 200<sup>49</sup>, 264<sup>11</sup>) zu interpretieren sein? Kämen wir da nicht auch bei Paulus auf die dualistische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist und auf das Leben des Geistes als des wahren Lebens heraus? Hierauf ist zunächst zu erwidern, dass, was die Frage nach etwaigem paulinischen Dualismus anlangt, dieselbe nicht eigentlich in der Dis-

---

<sup>1)</sup> Vgl. v. Soden (H. C. III, I. 2. Aufl. S. 140), der freilich keine besondere Stelle bei Philo anführt.



kussion über die *ζωή*, sondern in der über *σάρξ* und *πνεῦμα* zu entscheiden ist. In letzterer dürfen wir uns freilich kein Urteil zuschreiben, glauben aber doch, dass die trefflichen Ausführungen Wendts<sup>1)</sup> soviel bewiesen haben, dass, wenn man Paulus zum Dualisten macht, man sich das Verständnis einer ganzen Reihe paulinischer Stellen verschliesst.<sup>2)</sup> Was aber die Beleuchtung der Sache von unserer Frage aus anlangt, so haben wir keinen Anlass gehabt, dualistische Gedanken zu konstatieren. Demnach können wir mit aller nötigen Reserve in Bezug auf etwaige Konsequenzen aus der *πνεῦμα*- und *σάρξ*-Frage doch behaupten, dass wir an unserem Teil keinen Grund haben, eine dualistische Deutung von Stellen wie Röm. 8, 10 zu befürworten.

Demnach wären wir nur in der Lage, wenn überhaupt philonischen Einfluss, so einen solchen mehr formaler oder allgemeiner Natur anzunehmen. Dass die Betrachtung des „wahren Lebens“ als eines gegenwärtigen, wie Philo sie hatte und wie sie vielleicht in hellenistischer Luft lag, einen Einfluss irgend welcher Art auf Paulus ausgeübt haben kann, erscheint wenigstens nicht ganz unmöglich. Aber die Prägnanz des paulinischen Lebensbegriffs wäre damit nicht erklärt. Wenn wir nun mit unserer Darstellung recht gehabt haben, dass für Paulus im Begriff der *ζωή* an sich schon Seligkeit, Gottesgemeinschaft, Unvergänglichkeit liegen, dann scheint der paulinische Lebensbegriff doch wesentlich in jüdischen Voraussetzungen zu wurzeln, da es ja charakteristisch jüdisch war, solche Vorstellungen mit dem Begriff „Leben“ zu verbinden (A. T. Jesus). Jene Prägnanz des terminus „Leben“ ging dem Philo ab, weshalb er auch zur Vorstellung des „wahren Lebens“ seine Zuflucht nehmen musste, womit die Möglichkeit eines unwahren Lebens eingeräumt war. Dass die paulinische Terminologie von alledem nichts weiss, macht es bereits wahrscheinlich, dass das Charakteristische im Lebensbegriff Pauli nicht griechisch ist, sondern teils in Jesu Anschauung vom zukünftigen „ewigen

<sup>1)</sup> Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch 1878.

<sup>2)</sup> Vgl. bes. 1. Kor. 6, 12 ff.; 7, 34; 2. Kor. 7, 1; 5, 10; Röm. 8, 3 u. a. Wendt S. 107 ff., 113, 116 ff., 185 f., 215 ff.).



Leben“ und vom gegenwärtigen (geistigen) Totsein, teils in dem eigenartigen paulinischen Heilsglauben seine Voraussetzung und Erklärung findet. — Überblicken wir demnach sowohl die gesamte Auffassung des „Lebens“, als auch die ganze Fülle der Einzelwendungen bei Philo und bei Paulus, so lässt sich folgendes sagen:

1. Wirklich beweisen lässt sich ein Zusammenhang zwischen Philo und Paulus in unserer Frage überhaupt nicht.

2. Eine gewisse formale und allgemeine Beeinflussung des Apostels durch philonische resp. hellenistische Luft ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch nicht wahrscheinlich zu machen.

3. Das eigentlich Charakteristische des paulinischen Lebensbegriffs erklärt sich am einfachsten bei Annahme der Fortbildung alttestamentlicher und spätjüdischer Erkenntnis unter dem Einfluss der Verkündigung Jesu und des christlichen Heilsglaubens.

Wurde uns die Entwicklung vom A. T. bis auf Jesus klar, so scheint nun auch die von Jesus auf Paulus einleuchtend. Trotz Beibehaltung der Vorstellung vom Leben als einem zukünftigen hat sich bei Paulus doch jene Anschauung entwickelt, nach welcher der Sündenzustand als Tod beurteilt, in der Sündenfreiheit und Gottesnähe dagegen das Leben bereits gekostet wird. Ihren Einheitspunkt gewinnen die beiden Betrachtungsweisen dadurch, dass es sich in jedem Falle um Errettung handelt, die in Christo ihren Grund, im Geist als dem Lebensprinzip, ihre Vermittlung findet. Die zentrale Stellung nimmt der Lebensbegriff bei Paulus nicht ein. Dazu tritt er nicht häufig genug auf. Aber doch gehört er zu jenen Begriffen, die das gesamte im Christentum gegebene Heil umfassen.

---

Die Litteratur zwischen Paulus und dem vierten Evangelisten bietet in unserer Frage wenig Bemerkenswertes. Die ζωή erscheint hier meist in der urchristlichen Bedeutung als Gegenstand der Hoffnung (Jak. 1, 12;



1. Petr. 3, 7; Apok. 2, 10; Act. 13, 46. 48).<sup>1)</sup> Freilich findet sich in dem auch sonst paulinisch gefärbten ersten Petrusbrief mehrfach die Zusammenstellung von ζωή und πνεῦμα (4, 6; 3, 18; vgl. 2, 5; Hebr. 12, 9). Aber an keiner der Stellen kommt es zur Auffassung des Lebens als eines gegenwärtig durch Geist gewirkten (Röm. 6 u. 8; Gal. 5, 25). Hierfür liesse sich auch 1. Petr. 2, 24 (vgl. Röm. 6, 11) nicht anführen wegen des formalen Charakters, der dem Begriffe des Lebens hier eignet. Dagegen ist zu beachten, wenn Apok. 3, 1<sup>2)</sup> der Gemeinde von Sardes zugerufen wird, sie hätte nur den Namen, dass sie lebe, wäre aber tot. Diese Ausdrucksweise des Apokalyptikers, dessen Lebensbegriff sonst nichts Bedeutendes enthält und der ζωή fast ausschliesslich in alttestamentlichen Wendungen braucht,<sup>3)</sup> zeigt doch deutlich jene Auffassung Christi, nach welcher Sündenknechtschaft dem Tode, Gottesnähe dem Leben gleichkommt. Dabei ist bemerkenswert, dass Leben und Tod direkt auf den Christenstand oder sein Gegenteil bezogen werden. Ob eine Gemeinde lebendig oder tot ist, hängt davon ab, wie sie sich zu Christus gestellt und wie sie seinen Forderungen nachgekommen ist. Freilich ist dieser Ausdruck in der Apokalypse so vereinzelt und sticht von dem sonstigen Gebrauch des Begriffs Leben so ab, dass wir nicht im stande sind zu behaupten, der Apokalyptiker habe das Leben bereits als ein gegenwärtiges gewertet. Es ist ein Unterschied, ob werthätiger Christenglaube gelegentlich unter dem Bilde des Lebendigseins erscheint, oder ob das eigentliche Heilsgut schlechtweg „das Leben“ genannt wird. Unsere Stelle gibt kein Recht, das in ihr gemeinte Leben mit dem an Stellen wie 2, 10 berührten und erst von der Zukunft zu erwartenden

---

<sup>1)</sup> Nicht viel weiter führen 3, 15; 5, 20; 11, 18, wenngleich da eine gewisse Prolepsis vorliegen mag.

<sup>2)</sup> Warum der Apokalyptiker in der „Vorgeschichte des johanneischen Lebensbegriffs“ behandelt wird, darüber vgl. weiter unten S. 60 f.

<sup>3)</sup> Vgl. ξύλον (τῆς) ζωῆς 2, 7; 22, 2. 14. 19; ὕδωρ (τῆς) ζωῆς 7, 17; 21, 6; 22, 1. 17; βίβλος (βιβλίον) τῆς ζωῆς 3, 5; 17, 8; 20, 12. 15; πνεῦμα ζωῆς 11, 11 (nicht im paulinischen Sinne). Ausser diesen Stellen kommt ζωή nur noch vor 2, 10; 16, 3; ζωὴ αἰώνιος kommt überhaupt nicht vor. Hier findet sich also nirgends Material für eine Vorgeschichte des joh. Lebensbegriffs.



zu identifizieren. Vielmehr wird man dies doppelte Leben klar auseinanderhalten müssen. Demnach würde der Apokalyptiker mehr an die bei den Synoptikern sich findende Gebrauchsweise als an Paulus erinnern. Unter den bisher Betrachteten ist Paulus am weitesten vorgeschritten gewesen in der Hereinziehung des Lebens in die Gegenwart. Noch viel weiter als er geht freilich der Mann, dessen Lebensbegriff wir nun untersuchen werden, da wir uns den johanneischen Schriften zuwenden. Doch bevor das geschieht, sei es gestattet, die gesamte bisher betrachtete Entwicklung in kurzen Worten zu rekapitulieren.

---

Der Begriff des Lebens gewinnt unter dem lebensfrischen Volke Israel frühzeitig Bedeutung und Reichtum. Indem das Begehren nach Leben geht, ist ein langes und glückliches Leben gemeint. Ein solches aber wird nur erwartet, wo die Verbindung mit dem lebendigen Gott besteht. Volles Leben ist untrennbar verbunden mit Gottesgemeinschaft, und hier liegen die Wurzeln dafür, dass die ursprünglich äussere und vergängliche Gabe des Lebens allmählich als unvergängliche gefasst wird. An die Hoffnung auf ein ewiges Leben kann Jesus bereits anknüpfen. Wie sie durch ihn an religiöser Tiefe gewinnt, so gewinnt sie gleichzeitig die Gewissheit baldigster Erfüllung durch die unmittelbar bevorstehende Vollendung der *βασιλεία* Gottes. Die urchristliche Gemeinde — ein Paulus an der Spitze — bewahrt sich die so geartete Hoffnung. Aber zugleich weiss sich die Christengemeinde schon errettet, und deshalb bricht sich bei Paulus — vielleicht in Anknüpfung an Ausdrücke Jesu, an den auch der Apokalyptiker erinnert — die Vorstellung Bahn, dass durch die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, im Geist vermittelt bereits „Leben“ vorhanden ist, das sich in der Reinheit des Wandels zu erweisen hat. Dasselbe Leben, das noch aussteht, ist doch schon Besitz der Gläubigen. So ist denn der ursprünglich physisch, dann rein transcendent gemeinte Begriff geistig



gefasst, in die Gegenwart hineingetragen, auf den Christenstand angewandt worden, aber ohne noch eine einheitliche und grossartige Durchführung erfahren zu haben.

Neben dieser Entwicklung läuft eine andere, die sich aus jüdischen und griechischen Elementen zusammensetzt. Auch hier ist der Gang der, dass das früher vom Jenseits erhoffte Leben (Weish. Sal.) später schon fürs Diesseits konstatiert wird (Philo). Allein dem im N. T. dem ganzen Menschen zugesprochenen und prägnant verstandenen Leben steht hier ein Leben der Seele, welches Lösung vom Körper fordert, gegenüber. Dem ethisch-religiös gefassten Leben dort entspricht ein teils philosophisch, teils ekstatisch gefasstes Leben hier, von dem eine gewisse Lebensart sich nicht gut wegdenken lässt und das deshalb nur wenige erreichen können. — Nach alledem fällt diese alexandrinische Vorstellung vom „wahren Leben“ aus der biblischen Entwicklung des Lebensbegriffs, soweit wir dieselbe bisher betrachtet haben, heraus. Und es liegt ein doppeltes Bild vor uns im Augenblick, da wir uns der johanneischen Theologie zuwenden.

---



## II. Der johanneische Lebensbegriff.

---

Unter den mannigfaltigen Versuchen, die johanneische Anschauung vom „Leben“ zu bestimmen, ist einer der originellsten der von Weiss gemachte. Mit vollem Recht hat Weiss die zentrale Stellung des Lebensbegriffs in der johanneischen Gedankenwelt betont.<sup>1)</sup> In der That gruppieren sich die anderen Begriffe um diesen und zielen auf ihn ab. Aber daraus folgt noch nicht, dass dieser am ehesten und leichtesten zu bestimmen ist. Vollends bedenklich muss es erscheinen, wenn mit der Exegese der schwierigen Stelle Joh. 17, 3 der Anfang gemacht und aus dieser gleich eine Definition des Lebens gewonnen wird. Ganz abgesehen davon, ob diese Stelle überhaupt eine Definition des „Lebens“ bietet, scheint es bei einem so mannigfaltigen und reichen Begriff überhaupt nicht angezeigt, mit einer Inhaltsbestimmung zu beginnen. Vielmehr drängt sich zunächst die Frage nach dem Mass der Gegenwärtigkeit des Lebens auf. Bei Betrachtung dessen wird uns die johanneische Anschauung vom „Leben“ sozusagen in ihren elementarsten Zügen entgegenreten. Wenn wir sodann nach der Art des Zustandekommens von Leben fragen und die objektive und subjektive Vermittelung desselben untersuchen, so gewinnen wir dadurch auch Material, um dann an die Inhaltsbestimmung zu schreiten. Ist diese aber gemacht, dann wird schliesslich auf den Quell unseres Lebens, nämlich auf das Gott und Christo eignende Leben einzugehen sein. Man hat es freilich häufig umgekehrt gemacht und ist bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs oder der johanneischen Auffassung

---

<sup>1)</sup> Vgl. bes. Der johanneische Lehrbegriff. 1862. S. 1 ff.



des ewigen Lebens von oben ausgegangen, hat das Leben, das in Gott und dem Sohne Gottes ist, besprochen und erst von da aus das auf die Gläubigen ausströmende Leben behandelt.<sup>1)</sup> Man hat es dabei offenbar für geboten gehalten, über die Ursprünge des Lebens im reinen zu sein, ehe man von Mitteilung des Lebens sprechen wollte. Allein schon die bloße That- sache, dass Johannes ebenso selten von dem Gott eignenden Leben redet, als er das den Gläubigen zukommende häufig be- rührt, hätte davon abhalten sollen. Dass uns ewiges Leben durch Christus gebracht ist, das liest man bei Johannes auf jeder Seite, und nicht wenige Andeutungen finden sich über den Inhalt dieses Lebens. Dass solche Lebensspendung nur möglich war durch einen selbst Lebendigen, berührt Johannes auch, aber nur in Kürze und ohne auf den Inhalt dieses Lebens einzugehen. Es steht eben hierin wie mit vielen anderen Dingen: die Wirkungen werden ausführlich behandelt, betreffs der Ursachen begnügt man sich mit wenigen Rückschlüssen; die Wirkungen sind das Bekannte, die Ursachen das verhältnis- mässig Unbekannte. Hieraus ergibt sich für uns die Not- wendigkeit von dem auszugehen, was Johannes bekannt und naheliegend war und häufig von ihm behandelt wurde. Viel- leicht werden sich dadurch Handhaben gewinnen lassen, um auch das Wesen des zunächst Fremden und wenig Berührten zu erkennen. Diese Methode hat auch den Vorzug, dass sie ins rechte Licht stellt, wie für Johannes nicht Spekulationen über das Leben Gottes oder des Logos die Hauptsache bilden, sondern das Leben als Heilsgut, das Leben als die uns zu teil werdende Errettung. Die Betonung dieses Momentes im Lebensbegriff teilt Johannes mit den übrigen neutestament- lichen Schriftstellern. Mithin geht auch seine Theologie nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben.

<sup>1)</sup> So Frommann (Der joh. Lehrbegr. 1839. S. 86 ff., 153 ff., 212 ff.); Köstlin (Der Lehrbegr. d. Ev. u. d. Briefe Joh. 1843. S. 75 f., 234 ff.); Scholten (Das Ev. nach Joh. Aus dem Holländ. 1867. S. 78, 120 ff.); Thoma (Die Genesis des Johannesev. 1882. S. 180, 254 ff.); Holtzmann (Neutestamentl. Th. II. 1897. S. 399 ff.); Louis Schmidt (esquisse de la pensée de S. Jean ou notion de la vie etern. dans le 4. ev. et les ep. Joh. 1876. p. 3 7ss. 81 ss.); Zietlow (Untersuchung über den Begriff *ζωὴ αἰώνιος* in den Schriften des Joh. Gymnasialprogramm 1880. S. 1 ff.).



Bevor wir nun an unsere eigentliche Aufgabe schreiten, erübrigt es noch ein Wort über die zu benutzenden Quellen zu sagen. Unter „johanneischer Theologie“ wird sowohl von Kritikern mehr konservativer als mehr liberaler Richtung die im vierten Evangelium und den dazugehörigen Briefen niedergelegte Theologie verstanden. Wenigstens ist das die Regel. Auch wo die Apokalypse dem Apostel Johannes zugeschrieben wird, pflegt sie getrennt von der „johanneischen Theologie“ behandelt zu werden.<sup>1)</sup> In der That bewegen sich das Evangelium und die Briefe Johannis einerseits, die so viel früher verfasste Apokalypse andererseits in so eigenartigen Sphären, dass mindestens die Untersuchung immer gesondert zu unternehmen ist. Und das ist um so mehr der Fall, wenn man die Annahme verschiedener Autoren für wahrscheinlicher hält als die entgegengesetzte.

Der so überaus eigenartige johanneische Lebensbegriff wird also — da der 2. und 3. Brief Johannis über das „Leben“ schweigen — nach dem Evangelium und dem ersten Brief zu bestimmen sein. Diese beiden Schriften aber sind mit einander so verwandt, dass, selbst angenommen den Fall, sie stammten von verschiedenen Verfassern, man doch beide, die sich ja wechselseitig ergänzen, benutzen müsste. Übrigens bekenne ich gern, dass mich die Versuche, sie verschiedenen Autoren zuzuschreiben, nicht überzeugt haben.<sup>2)</sup> Für einen mehr oder weniger kleinlichen Nachahmer erscheint der Briefsteller denn doch zu gross. Darum bleiben wir bei der Annahme eines Verfassers. Wenn derselbe auf den folgenden Seiten Johannes, seine Schriften johanneisch genannt werden, so soll damit nicht ein Urteil in der Verfasserfrage ausgesprochen sein. Wir folgen mit solchen Bezeichnungen lediglich der Tradition. Über

---

<sup>1)</sup> Vgl. Weiss, Bibl. Theol. 6. Aufl. 1895.

<sup>2)</sup> Die diesbezüglichen detaillierten Untersuchungen Holtzmanns (Jahrb. f. prot. Th. 1881. S. 690 ff., 1882 S. 128 ff., 316 ff., 460 ff.) haben m. E. nicht mehr erwiesen, als dass das Evangelium und der erste Brief Johannis nicht in unmittelbarer zeitlicher Nähe von einander verfasst sein können. Aber die Annahme ein und desselben Verfassers hat nach wie vor mit geringeren Schwierigkeiten zu kämpfen als die entgegengesetzte. Auch den 2. und 3. Brief hat man keine Veranlassung, einem anderen Verfasser zuzusprechen.



die Lebensstellung und sonstige Bedeutung des Autors sind in einer biblisch-theologischen Arbeit überhaupt keine Erörterungen am Platz. Daher genügt hier wohl die Bemerkung, dass mir persönlich die Annahme, unser Verfasser habe nähere Beziehungen zum Apostel Johannes gehabt, seine Schriften seien also aus dessen Kreise hervorgegangen, noch am wahrscheinlichsten erscheint. Doch sei dem, wie ihm wolle, die Untersuchung unseres Problems geht ihren hiervon unabhängigen Weg.

Dagegen ist es wohl am Platz zu bemerken, dass die in den johanneischen Schriften sich findenden Aussagen eine gleichmässige Behandlung erfahren sollen. Dem liegt freilich die Überzeugung zu Grunde, dass eine solche Teilung der Worte des vierten Evangeliums, wie Wendt<sup>1)</sup> sie versucht hat, nicht durchführbar ist. Wir werden alle Aussprüche und Gedanken im vierten Evangelium als johanneisch behandeln, ohne in Betracht zu ziehen, ob und wie weit etwa eine Scheidung der Gedanken Jesu von denen des Verfassers überhaupt möglich ist. In jedem Falle sehen wir das vierte Evangelium als eine einheitliche Grösse an, hinter der ein Verfasser steht, der für die in ihm geschilderte Gedankenwelt voll und ganz eintritt, so dass es möglich wird, bei Darstellung eines johanneischen Begriffs alle vorkommenden Aussagen gleichmässig zu verwerten.

---

## **I. Das Leben als gegenwärtiges und zukünftiges.**

Das Leben ist für Johannes das Heilsgut κατ' ἐξοχήν. Mit der ζωή ist die Errettung gegeben, was schon daraus erhellt, dass die ἀπώλεια der Gegensatz der ζωή ist (Ev. 3, 16 f.; 10, 9 f., 28). Hierin ist kein Unterschied von dem übrigen N. T. Aber schon der nächste Schritt führt uns auf spezifisch

---

<sup>1)</sup> Die Lehre Jesu. I, 1886.



johanneisches Gedankengebiet: das Leben ist wesentlich gegenwärtig gedacht. Auch dieser Satz bedarf kaum des Beweises, da er heute von niemand mehr beanstandet wird.<sup>1)</sup> Mit dem Glauben ist das Leben gegeben (3, 36; 6, 47). Deshalb ist der Zweck des vierten Evangeliums Glauben zu erzeugen und dadurch unmittelbar zum Leben zu verhelfen (20, 31) und der Zweck des ersten Johannesbriefes das Bewusstsein des vorhandenen Lebensbesitzes zu wecken (I 5, 13). Der Gläubige ist ja bereits aus dem Tode in das Leben hinübergedrungen (Ev. 5, 24; I 3, 14). Wer den Sohn hat, der hat das Leben, wer ihn nicht hat, der hat das Leben nicht (I 5, 12; vgl. V. 11), denn das ist ewiges Leben, dass man den allein wahren Gott und den er gesandt hat, Jesum Christum erkennt (17, 3).

Und nicht nur Leben (etwa wie Paulus) sondern ewiges Leben schreibt Johannes der Gegenwart zu. *Ζωή* und *ζωή αἰώνιος* sind für ihn überhaupt gleichbedeutend und werden promiscue gebraucht (3, 36; 5, 39 f.; 6, 53 f.). Auch die Hinzufügung des Artikels ergibt keine Änderung im Sinne. *Ζωή, ἡ ζωή* und *ζωή αἰώνιος* lösen einander ab, lediglich dem Sprachgefühl des Verfassers entsprechend (6, 34 f., 47 f.; I 3, 14 f.; 5, 11—13). Ebensowenig ist mit dem nur im ersten Briefe vorkommenden Ausdruck *ἡ ζωή ἡ αἰώνιος* ein anderes Leben gemeint (I 2, 25; 1, 2 cf. V. 1). Wer überhaupt Leben hat, nicht tot ist, der hat nach Johannes eben das Leben, das eine Leben, das es nur gibt. Die Vorstellung eines wahren und falschen Lebens, wie sie sich z. B. bei Philo findet, ist Johannes fremd. Dieses eine Leben ist aber immer — seiner Natur nach — ein ewiges. Das Wort *αἰώνιος* ist also nur ein epitheton ornans, ein Prädikat, das im Subjektbegriff schon mit enthalten ist.<sup>2)</sup> So ist verständlich, wie es ohne den Sinn zu verändern, fehlen oder hinzutreten kann.

Wenn es also nur eine *ζωή* gibt und dieselbe stets eine *ζωή αἰώνιος* ist, dann erscheint die Spaltung des Begriffs in ein gegenwärtiges und zukünftiges Leben überhaupt unthun-

<sup>1)</sup> Anders urteilte noch Kaeuffer (de biblica *ζωῆς αἰωνίου* notione. 1838), der das Leben auch bei Joh. als zukünftig fasste.

<sup>2)</sup> Reuss, Die joh. Theologie. In den Beitr. zu den theol. Wiss. I. 1847. S. 78.



lich. Auf der anderen Seite aber macht es doch den Eindruck, als ob dem Johannes eine solche Spaltung nicht fremd sei. Dahin weist der Ausspruch, dass wer seine *ψυχή* lieb habe, sie zu Grunde richte, wer sie aber hasse in dieser Welt, sie *εἰς ζωὴν αἰώνιον* bewahren werde (12, 25). Wollte man dieses Wort auf das gegenwärtige Leben deuten, so würde man künfteln und nicht beachten, dass dem praes. *ἀπολλύει* sogar ein futur. *φυλάξει* gegenübersteht, ja dass die *ζωὴ αἰώνιος* dem *κόσμος οὗτος* gegenübergestellt wird, also erst nach Vergehen desselben beginnt (I, 2, 17; vgl. 1. Kor. 7, 31). Demnach ist klar, dass die *ζωή* hier zukünftig gedacht ist, und es kann sich nur noch um die ziemlich belanglose Frage handeln, ob das *εἰς* von der Beziehung oder vom Erfolge zu fassen ist. Die einfachste Erklärung ist die, dass es sich hier um eine Bewahrung der Seele zu ewigem Leben handelt, eine Bewahrung, deren endliches Resultat ewiges Leben ist.

Ausser dieser Stelle aber, betreffs deren Deutung im eschatologischen Sinne die Exegese im reinen ist, gibt es eine Reihe strittiger Stellen. Wenn wir nun zur Prüfung derselben schreiten, so gewinnen wir dadurch auch Material, um dann die Frage zu beantworten, wie sich die oben in 12, 25 gefundene Auffassung des Lebens zu der schon vorher von uns konstatierten, spezifisch johanneischen verhält. Unter den nun zu besprechenden Stellen hat namentlich Weiss eine Anzahl im eschatologischen Sinne fassen wollen, doch — wie uns scheint — ohne genügende Veranlassung. Denn bei der überwiegenden Betrachtungsweise des Lebens als gegenwärtigen ist man genötigt, bei fraglichen Stellen diese vorauszusetzen und sie erst auf zwingende Gründe hin aufzugeben. Solche liegen nun 3, 15 f. keineswegs vor. Wenn hier gesagt wird, dass der Sohn Gottes erhöht (resp. hingegeben) sei, damit jeder Glaubende nicht verloren gehe, sondern in ihm Leben habe, so weist das praes. *ἔχῃ* auf die Dauer des Lebenszustandes, während bei dem aor. *ἀπόληται* an einmaliges definitives Verlorengelien gedacht wird. Dem entspricht die Stelle 10, 10, wo der einmaligen Vernichtung durch den Dieb (*ἀπολέσῃ*) die Mitteilung dauernden Lebens durch den guten Hirten entgegengesetzt wird (*ζωὴν ἔχουσιν*). Wann diese Mitteilung be-



ginnt, ist zwar an diesen beiden Stellen nicht unmittelbar gesagt, kann aber nach der ganzen johanneischen Lebensvorstellung nicht zweifelhaft sein und wird noch deutlicher, wenn man auf 10, 28 achtet, wo der gute Hirte den Seinen auch nach Weiss<sup>1)</sup> das Leben „schon jetzt mitteilt“ (*καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*). — Desgleichen wird man 3, 36 die spezifisch johanneische Vorstellung durchführen müssen. Wenn hier zuerst gesagt wird, der an den Sohn Glaubende habe ewiges Leben, so konstatiert auch Weiss die Beziehung auf die Gegenwart. Er sieht nur im folgenden Satze: „wer aber dem Sohne ungehorsam ist, wird nicht Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm“, einen Sprung zur eschatologischen Lebensvorstellung, der sich daraus erkläre, dass Johannes hier von seiner Lebensvorstellung zu einer Reminiszenz an ein wirklich ausgesprochenes Täuferwort übergehe. Allein man sieht gar nicht ein, wodurch das zuletzt mitgeteilte Wort seinen Charakter als getreue Reminiszenz eines Täuferwortes dokumentieren soll. Es zeigt gar keine Verwandtschaft mit der uns bekannten Verkündigung des Täufers, sondern ist im selben Tone gehalten wie die ganze vorhergegangene Rede, die — wie allgemein zugegeben — durchaus johanneische Eigenart verrät. Weiss meint, das futur. ὁψεται nötige zur eschatologischen Deutung. Allein dasselbe besagt ja nur die für die ganze Zukunft dauernde Verschliessung des Lebens, eine Verschliessung, die sehr wohl als vom jetzigen Augenblick ab gedacht sein kann. Wie das Leben dem Gläubigen schon jetzt eignet (V. 36a), so ist es dem Ungläubigen von jetzt ab bis in Ewigkeit versagt (V. 36b). Bei dieser Erklärung hat man nicht nötig, den eben im spezifisch johanneischen Sinne gebrauchten Begriff des Lebens plötzlich in ganz anderem Sinne zu verstehen. — Und ebensowenig wird man 6, 51 einen solchen Sprung annehmen. Dicht vorher war des Gläubigen bereits vorhandener Lebensbesitz betont (V. 47) und Jesus das Brot des Lebens genannt (V. 48). Wenn nun dieses Brot mit Jesu σὰρξ identifiziert wird, die ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς gegeben wird (V. 51), so sieht man zunächst gar keinen

<sup>1)</sup> Meyers Komm. Das Johannes-Evangelium. 8. Aufl. 1893. S. 390.  
E. v. Schrenck, Johanneische Anschauung. 5



Grund ein, weshalb hier plötzlich der johanneische Lebensbegriff durch den synoptisch-eschatologischen abgelöst sein soll. Dass Weiss<sup>1)</sup> aber eine solche Ablösung an dieser Stelle behauptet, findet seinen Grund in der Verengerung, die er mit dem Inhalt des johanneischen Lebensbegriffs vornimmt, und die sich an solchen Stellen wie 6, 51 nicht gut durchführen lässt, weshalb dann auf den synoptischen Lebensbegriff rekurriert wird. Obgleich auf die Frage nach dem Lebensinhalt erst später eingegangen werden kann, so muss doch schon jetzt konstatiert werden, dass einen Wechsel in der Lebensbetrachtung hier anzunehmen mindestens zunächst kein Grund vorliegt.

Wie steht es nun aber mit jener berühmten Rede von der Auferweckung und Lebensmitteilung Kap. 5? Dass dieselbe nicht rein eschatologisch gefasst werden kann,<sup>2)</sup> beweist V. 24, dass sie nicht lediglich auf das gegenwärtige geistige Leben zu deuten ist, zeigt V. 28 f.<sup>3)</sup> Wie ist also der Gedankengang zu verstehen? Zunächst ist klar, dass V. 24 es mit dem Leben im spezifisch johanneischen, also gegenwärtigen Sinne zu thun hat. Wer mein Wort hört und dem, der mich gesandt hat, glaubt, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode in das Leben hinübergedrungen. Dem schliesst sich nun die Versicherung an, *ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν* (V. 25). Man hat diesen Satz um des parallelen Ausspruchs in V. 28 willen, der zweifellos auf die zukünftige Totenaufweckung geht, auch

<sup>1)</sup> Vgl. d. joh. Lehrbegr. S. 65 f. mit Meyers Komm. S. 263—65.

<sup>2)</sup> So Väter und ältere Ausleger (s. bei Holtzmann, Hand-Comm. IV. 2. Aufl. 1893. S. 92).

<sup>3)</sup> Wenn man freilich V. 28 f. streicht, wie Scholten will (S. 129 f.) und wozu Holtzmann wenigstens neigt (H. K. S. 92), dann steht der einheitlichen Deutung auf die gegenwärtige Lebensmitteilung nichts im Wege. Allein dazu hat man textkritisch gar keine Veranlassung, und die von Scholten angeführten sprachlichen Gründe sind nicht stichhaltig, da man den beiden Versen johanneische Klangfarbe im ganzen nicht absprechen kann. Auf die sachliche Schwierigkeit, die die Verse bereiten, kommen wir später zu sprechen.



auf diese beziehen wollen.<sup>1)</sup> Die grosse Ähnlichkeit der beiden Sätze verlockt allerdings zu einem solchen Verfahren. Allein abgesehen davon, dass man von der zukünftigen Auferweckung nicht sagen könnte, *ὅτι νῦν ἐστίν*, so wird die genannte Auslegung durch das *οἱ ἀκούσαντες* verboten. Wenn der Verfasser an die zukünftige Totenerweckung dachte, warum sagte er nicht einfach: *ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ ζήσουσιν*? Höchstens hätte er noch sagen können: *καὶ ἀκούσαντες ζήσουσιν*. Durch den hinzugefügten Artikel unterscheidet er aber deutlich die *ἀκούσαντες* als eine bestimmte Gruppe unter den *νεκροί*. Es wird die Gruppe derer sein, die die Stimme nicht nur hören, sondern ihr auch „Gehör geben“.<sup>2)</sup> Sobald dieser Begriff aber hereingebracht ist, so kann es sich nur um die geistige gegenwärtige Auferweckung handeln. Alle geistig Toten<sup>3)</sup> vernehmen Christi Stimme, die aber, welche auf sie hören, erwachen jetzt bereits zum Leben. Man könnte sich höchstens noch darüber wundern, dass der Verfasser, wenn er von gegenwärtiger Lebensmitteilung redet, dieselbe doch mit einem *ἔρχεται ὥρα* einleitet, sowie er auch nicht das praes. sondern zweimal das futur. folgen lässt (*ἀκούσουσιν, ζήσουσιν*). Allein wenn man bedenkt, dass der vierte Evangelist häufig nicht bloss die Geschichte Jesu sondern die ganze christliche Aera ins Auge fasst, so begreift man, dass er den Zeitpunkt jener Rede als die Spitze der erst beginnenden und sich auf längere Zeit erstreckenden Lebensmitteilung hingestellt haben kann. Im Augenblick, da Jesus sprach, erschien die Spendung des Lebens allerdings mehr als eine zu erwartende, weil sie ja eben erst anhub. Das that sie aber wirklich. Bereits beginnt Jesus lebendig zu machen, denn wie dem Vater Leben innewohnt, so hat er auch dem

<sup>1)</sup> So unter den neueren Zietlow S. 14 f. Vgl. auch O. Holtzmann, Das Johannesevangel. 1887. S. 219.

<sup>2)</sup> Vgl. Weiss in Meyers Komm. S. 209 f.

<sup>3)</sup> Man führe nicht an, dass *νεκρός* = geistig Toter bei Joh. sonst nicht vorkomme (Zietlow), denn den Gedanken eines geistigen *θάνατος* hat Joh. ja gerade, warum soll er also nicht *νεκρός* gelegentlich in diesem Sinne gebraucht haben, zumal es in der vorjohanneischen Litt. mehrfach so geschieht (Lk. 9, 60; 15, 24. 32; Kol. 2, 13; Eph. 2, 1. 5; Apok. 3, 1).



Sohne Lebensbesitz (und also Fähigkeit Leben mitzuteilen) verliehen (V. 26) und hat ihm die Vollmacht des Gerichts gegeben (V. 27). Nicht wundern sollen sich die Juden über den Anspruch des Sohnes Leben zu spenden und Gericht zu vollziehen, denn es kommt die Stunde, da die Berechtigung dieses Anspruchs sich vor aller Augen aufs deutlichste manifestieren soll, die Stunde, in welcher alle in den Gräbern Befindlichen seine Stimme hören werden und hervorgehen die da Gutes gethan *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς*, die da Böses gethan *εἰς ἀνάστασιν κρίσεως* (V. 28 f.). Hier ist nun ganz klar von physischer Auferweckung die Rede und zwar aller Toten, die da hervorgehen zu einer Lebens- oder Gerichtsauferstehung. Ist damit nun doch wieder ausgesagt, dass Leben erst nach dem Tode durch die Auferstehung zu erwarten sei? Wie sind die beiden Genitive *ζωῆς* und *κρίσεως* näher zu bestimmen? Die alte Auflösung von *ζωῆς* in *εἰς ζωὴν*<sup>1)</sup> macht in der That den Eindruck, als handle es sich um das Eingehen in einen ganz neuen Zustand. Aber diese Auflösung ist weder notwendig noch überhaupt naheliegend. Einfacher ist die Erklärung von einer Auferstehung, die zum Leben gehört,<sup>2)</sup> oder noch besser einer Auferstehung, zu welcher Leben gehört,<sup>3)</sup> welcher Leben eignet. Demnach gibt es eine zwar gleichzeitige aber der Art nach doppelte Auferstehung: die eine ist mit Leben, die andere mit Gericht verbunden. Dass die Auferstehenden durch beides in einen ihnen gänzlich neuen Zustand gelangen, ist nicht gesagt. Vielmehr hat man nach der gesamten johanneischen Anschauungsweise anzunehmen, dass die im Diesseits bereits Lebendigen der Auferstehung teilhaftig werden, zu der unmittelbar wieder Leben gehört, wogegen die im Diesseits bereits Gerichteten auch durch die Auferstehung alsbald in den Zustand des Gerichts versetzt werden.<sup>4)</sup> Steht es so, dann lässt sich nicht behaupten, dass V. 29 der Begriff des Lebens in einer bei Johannes auffallenden Weise angewandt

<sup>1)</sup> So de Wette, Lücke, Meyer u. a. (s. bei Luthardt, Das joh. Evangel. I. 1875. S. 460).

<sup>2)</sup> So Weiss in Meyers Komm. S. 213.

<sup>3)</sup> So Luthardt.

<sup>4)</sup> Vgl. Luthardt I. S. 460 und Holtzmann, H. C. S. 95 f.



wird. Denn, wenngleich der Zusammenhang es mit sich bringt, dass nicht vom diesseitigen, sondern vom jenseitigen Leben geredet wird, so wird doch dieses keineswegs erst als Beginn des Lebens hingestellt. Wann das ewige Leben beginnt, darüber machen V. 28f. überhaupt keine Aussage (wohl dagegen V. 24f.), sondern nur darüber, dass auch nach dem Tode Leben genossen werden wird und zwar von wem. Es hat demnach einen ganz anderen Sinn, wenn in unsern beiden Versen von einem zukünftigen Leben die Rede ist, als wenn letzteres etwa bei den Synoptikern geschieht (Mt. 7, 14; 18, 9; 19, 16; Lk. 10, 25, 28 u. ö.). Denn bei diesen ist stillschweigende Voraussetzung, dass das Leben erst mit dem Vollendungszustand anfängt, eine Voraussetzung, die hier nicht zutrifft. Beachtet man das, so ist klar, dass in unseren beiden Versen ein Allgemeinbegriff von Leben gegeben ist, bei dem die Frage nach dem Beginne desselben überhaupt sekundär geworden ist. — Überschaun wir den besprochenen Abschnitt V. 24—29, so ergibt sich schon hier die enge Zusammengehörigkeit ja Gleichartigkeit gegenwärtigen und zukünftigen Lebens. Leben ist Leben, mag dasselbe im Diesseits (V. 24f.) oder im Jenseits (V. 29) genossen werden. Wie es nur einen und denselben Ausdruck für beides gibt, so muss es letztlich auch dieselbe Sache sein. Leben ist ein Allgemeinbegriff, der über Zeitabschnitten steht, nicht abhängig ist von der Vollendung gewisser Zeiträume. Man mag den Gesichtspunkt der Gegenwartigkeit oder Zukünftigkeit anwenden, die Sache selbst bleibt dieselbe. — Hierzu passt vortrefflich das Wort, das die ganze Lebensrede einleitet: wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will (V. 21). Die Thätigkeit des Sohnes ist ganz allgemein Lebendigmachung. Die Allgemeinheit des Lebensbegriffs scheint sich aus dem Vergleich mit der Thätigkeit des Vaters zu ergeben. Bei dessen Lebensspendung ist man im Hinblick auf alttestamentliche Stellen <sup>1)</sup> geneigt, an physisches Leben zu denken, bei der des Sohnes liegt es durch die zunächststehenden Verse 24. 25 nah, das Wort von geistiger Belebung zu ver-

---

<sup>1)</sup> 5. Mose 32, 39; 1. Sam. 2, 6; 2. Kön. 5, 7.



stehen. Allein man thut doch besser um V. 28f. willen die Allgemeinheit des Lebensbegriffs nicht aufzugeben. Wie des Vaters Thätigkeit das Beleben ist, so ist des Sohnes Geschäft die Lebensmitteilung — ganz allgemein gefasst. Auch hierin liegt die Vorstellung, dass es letztlich nur ein Leben gibt, denn wo überhaupt Leben, da ist eben das Leben vorhanden, das Leben, welches in der Gegenwart bereits da ist (V. 24f.) und in der Zukunft nicht fehlen wird (V. 28f.). In dieser Weise verschwindet die von den Synoptikern und Paulus her geläufige Fragestellung, ob das Leben gegenwärtig oder zukünftig gedacht ist. — Diese Allgemeinheit des Lebensbegriffs zeigt sich denn auch sehr charakteristisch gegen Ende unseres Kapitels, wo Jesus seinen Gegnern vorwirft, sie suchten in den Schriften, da sie meinten in ihnen ewiges Leben zu haben und wollten doch nicht zu ihm kommen, um Leben zu haben, zu ihm, von dem die Schriften ja zeugen (V. 39f.). Der Evangelist reflektiert hier nicht darauf, dass die Juden in der Schrift nicht bereits das Leben, sondern nur die Anwartschaft auf dasselbe zu haben meinten, und dass deshalb das von den Juden erstrebte Leben (V. 39) ein anderes sein müsse als das in Jesu dargebotene (V. 40). Für unseren Evangelisten ist Leben Leben, er lässt sich nicht darauf ein, die Gegner über die Unzulänglichkeit ihrer Lebensvorstellung zu belehren, sondern operiert in souveräner Weise mit seinem grossartigen Lebensbegriff als dem allein der Sache voll entsprechenden und deshalb allein gültigen.

In obigem hat sich uns die Weite des johanneischen Lebensbegriffs ergeben. Wir haben gesehen, wie die Erlangung des Lebens nicht abhängig ist von der Vollendung gewisser Zeiten, wie das Leben bereits gegenwärtig vorhanden ist und damit auch die Gewähr des zukünftigen, wie es sich hier überhaupt um einen Allgemeinbegriff handelt, der letztlich stets derselbe ist. Dieses Resultat wird bestätigt durch Betrachtung des Gegenstückes zum Leben, nämlich des Todes. Nicht allein dass der Tod als geistige und gegenwärtige Grösse gewertet wird (5, 24; I 3, 14), Johannes hat einen Allgemeinbegriff Tod, der seinem Allgemeinbegriff Leben entspricht. Das zeigt sich aufs deutlichste in Jesu Wort an die Juden: *ἐάν τις τὸν*



*ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα* (8, 51).

Man wird dem Begriff des Todes hier nicht gerecht, wenn man ihn beschränkt auf den gegenwärtigen geistigen oder auf den ewigen Tod der Verdammnis. Das Fehlen des Artikels zeigt aufs klarste, in welcher Weite der Tod hier gedacht ist. Wer Jesu Wort hält, wird was Tod sei überhaupt nimmermehr zu erfahren bekommen.<sup>1)</sup> Dadurch dass er ins Leben hinübergedrungen ist, ist er dem gesamten Todesgebiet für immer entnommen. Von einer Beschränkung des Todes auf eine gewisse Epoche — sei es Gegenwart, sei es Zukunft — kann nicht die Rede sein. Es handelt sich eben um ein dem Tode Entnommensein, das über alle Zeit erhaben ist und deshalb alle Zeit umfasst. Der leibliche Tod aber ist durch diesen Ausspruch geradezu geleugnet, wenigstens als Tod geleugnet. Er ist im Vergleich zu dem köstlichen und unantastbaren Lebensbesitz ein unbedeutendes Ereignis, weil er ja diesen Lebensbesitz garnicht berührt und deshalb den Namen Tod überhaupt nicht verdient. Steht es doch so, dass wer an den glaubt, der die Auferstehung und das Leben ist, auch wenn er stirbt, leben wird, und wer da lebt und an ihn glaubt, überhaupt nicht sterben wird (11, 25 f.). Auch hier tritt V. 26 b ein Allgemeinbegriff von Tod auf, der nicht auf den ewigen Tod zu beschränken ist.<sup>2)</sup> Der Gläubige ist nicht nur dem ewigen Tode, sondern überhaupt allem, was Tod ist, entnommen, denn der noch durchzumachende leibliche Tod kommt ja überhaupt nicht als Tod in Betracht. — Dies ist endlich auch die Betrachtungsweise in der berühmten Rede Kap. 6, wo denen, die vom Lebensbrot essen, verheissen wird, in Ewigkeit zu leben, da sie einer anderen Nahrung teilhaft geworden sind als ihre Väter, die trotz des Manna in der Wüste gestorben sind (V. 58). Wer das Brot des Lebens isst, soll überhaupt nicht sterben (V. 50; vgl. V. 51. 57).<sup>3)</sup> Auch hier also wird dem

<sup>1)</sup> Vgl. Weiss in Meyers Komm. S. 349.

<sup>2)</sup> Gegen Zietlow S. 17.

<sup>3)</sup> Dass ζῆν hier stets im futur. auftritt, ist teils bedingt durch die logische Folge (V. 57), teils durch die Unabsehbarkeit der Perspektive (V. 50; 58), selbstverständlich nirgends durch eschatologische Tendenz. Ebenso wenig der Fall aber ist das 14, 19, wo von Parusie gemäss dem Zusammenhang nicht die Rede sein kann.



Gläubigen verheissen, dass sein Lebensbesitz vom Tode völlig unangetastet bleiben soll, es wird, wie in den vorigen Stellen, buchstäblich seine Unsterblichkeit gelehrt. Überblickt man die Aussprüche 8, 51; 11, 25 f.; 6, 50 ff., so springt überhaupt die Zusammengehörigkeit von Leben und Unsterblichkeit in die Augen. Durch diese Zusammengehörigkeit aber wird besonders klar, in welcher Weise Leben ein Allgemeinbegriff ist, der nicht in diesseitiges und jenseitiges Leben zu spalten ist. Ebensowenig als jemand sagen wird, er wäre bereits unsterblich und hoffe auf eine zukünftige Unsterblichkeit, ebensowenig kann in johanneischer Weise das gegenwärtige Leben und die Hoffnung auf Erlangung des zukünftigen nebeneinander gestellt werden. Wie der, dem Unsterblichkeit zu Teil geworden, unsterblich ist und bleibt, abgesehen von aller Zeit, in ähnlich unabhängiger Weise steht das johanneische Leben da. Der Zustand dessen, der Leben erhalten hat, ist ein bleibender und kann durch den körperlichen Tod nicht alteriert werden. Ob der letztere nicht doch zeitweise eine Unterbrechung des Bewusstseins bringt, ist eine später zu erörternde Frage; ebenso, ob das eine Leben, das es nur gibt, sich in der Zukunft anders manifestieren wird als jetzt. Wir bleiben hier dabei stehen, dass das zukünftige Leben dem Wesen nach kein anderes ist als das gegenwärtige. „Es gibt nicht zwei ζωαί (eine ζωὴ ἡ νῦν und eine ζωὴ μέλλουσα), sondern nur Eine ζωή.“<sup>1)</sup> Die Zerreißung derselben ist gegen den johanneischen Geist und entsteht nur durch eine Betrachtung der johanneischen Schriften durch die Brille der synoptischen oder paulinischen.

Der gewonnene Begriff des dauernden Lebens (Unsterblichkeit) hilft uns nun weiter bei der Exegese einiger Stellen, bei denen die Feststellung der Beziehung auf Gegenwart oder Zukunft bedeutende Schwierigkeiten macht. Hier handelt es sich zunächst um Jesu Forderung an die Juden, nicht vergängliche Speise zu wirken, sondern solche, die da bleibet εἰς ζωὴν αἰώνιον (6, 27) und um das Wort von dem Wasser, das den Durst in alle Ewigkeit löscht und zur Quelle wird, die da

<sup>1)</sup> Köstlin S. 237.



sprudelt εἰς ζωὴν αἰώνιον (4, 14). Man hat das εἰς beide Male im zeitlichen Sinne verstehen wollen (bis zum ewigen Leben),<sup>1)</sup> wodurch dann natürlich die eschatologische Beziehung scharf hervorgetreten ist. Allein es ergibt eine matte Verbindung zwischen dem ewigen Leben und der Speise oder der Wasserquelle, wenn diese lediglich als bis zum ewigen Leben dauernd hingestellt sein sollten. Die Aussprüche haben eine andere Kraft, wenn in ihnen von einer wirklichen Hervorbringung des ewigen Lebens die Rede ist, also von einer Speise, die da bleibt und einer Wasserquelle, die da sprudelt zu ewigem Leben. Auch der Vergleich mit der schon besprochenen Stelle 12, 25 legt es nahe, hier eine prägnante Konstruktion, ein εἰς der Wirkung, des Erfolges zu sehen. Handelt es sich nun um ein εἰς der Wirkung, so könnte man letztere als eine unmittelbar sich vollziehende auffassen.<sup>2)</sup> Andererseits hat man — wenigstens zunächst — doch den Eindruck, dass es eine Wirkung ist, die nicht augenblicklich, sondern als endliches Resultat dauernder Thätigkeit eintritt. Doch kommt es nicht darauf an, dass die Speise selbst eine μένουσα ist, sondern ihre Wirkung, ebenso wie es ja auch nicht an bleibendem Wasser gelegen ist (4, 14), sondern an der bleibenden Wirkung desselben, an dem für ewig gelöschten Durst. Ein Wasser und eine Speise mit solcher Wirkung kann Jesus allein geben, da sein Wort (4, 14) resp. der von ihm erzeugte Glaube (6, 27—29) dauerndes Leben, völliges dem Tode Entnommensein zu wirken vermag. Wann diese Wirkung eintritt, ist an beiden Stellen nicht deutlich gesagt. Dass freilich insofern der Blick auf die Zukunft gerichtet sein mag, als sich in dieser erst die Dauer des geschenkten Gutes, auf die es im Zusammenhang ankam, bewähren wird, ist möglich. Ja, es mag sogar speziell an die Zukunft nach dem leiblichen Tode gedacht sein, da die durch Christus vermittelte Unsterblichkeit gerade das Gut ist, welches der sonst herrschenden und im Tode sich dokumentierenden Vergänglichkeit entnimmt. Aber auch so kann sich der Gedanke sehr wohl unterscheiden von dem, dass man

---

<sup>1)</sup> So Weiss in Meyers Komm. S. 167, 247.

<sup>2)</sup> So Reuss S. 77.



auf das zukünftige Leben, das im αἰὼν μέλλων beginnt, zu hoffen habe. Denn von Hoffnung, von einer Gegenüberstellung zukünftiger Güter und jetzigen Leidens ist nicht die Rede, vielmehr ist auch der gegenwärtige Durst als gelöscht (4, 14), der gegenwärtige Hunger als gestillt zu betrachten (6, 27; vgl. V. 33—35). Also auch für den Fall, dass das ewige Leben 6, 27 und 4, 14 unter dem Gesichtspunkt der Zukünftigkeit erscheint, ist es noch nicht nötig, jenen im synoptischen Sinne jenseitigen Lebensbegriff zu konstatieren. Das gäbe einen Gegensatz zur spezifisch-johanneischen Betrachtungsweise, während es sich hier eher um eine gewisse Verwischung derselben handelt. Wenn es aber an diesen beiden Stellen nicht nötig gewesen, eine unjohanneisch-eschatologische Auffassung anzunehmen, dann liegt auch 4, 36, wo von dem Schnitter die Rede ist, der Frucht sammelt εἰς ζωὴν αἰώνιον kein zwingender Grund dafür vor. Mag man nun das εἰς hier ähnlich fassen wie V. 14, nämlich vom Erfolge,<sup>1)</sup> oder mag man — das Bild der Ernte durchführend — die Frucht in das ewige Leben als in eine Scheuer gesammelt werden lassen,<sup>2)</sup> in keinem Falle ergibt sich die Notwendigkeit, über den Beginn des Lebens hier eine Aussage zu finden und deshalb über den johanneischen Allgemeinbegriff Leben hinauszugehen.

Hier ist endlich noch eine Stelle aus dem ersten Johannesbrief zu besprechen, wo die Beziehung auf Gegenwart oder Zukunft zweifelhaft erscheint. Johannes sagt: wenn in euch bleiben wird, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr im Sohn und Vater bleiben. Und das (καὶ αὐτῇ) ist die Verheissung, die er uns verheissen hat, nämlich das ewige Leben (I 2, 24 f.). Was nun zunächst die logische Verbindung der beiden Sätze anlangt, so fragt es sich, ob das καὶ αὐτῇ zurück- oder vorausblickt. Im ersteren Falle bestände die gegebene Verheissung darin, dass die Leser bei beständigem Bleiben am Gehörten auch im Sohn und Vater bleiben würden. Dieses verheissene Bleiben im Sohn und Vater wäre dann

---

<sup>1)</sup> So Luthardt I. S. 422 und O. Holtzmann S. 214.

<sup>2)</sup> So Reuss S. 77; Weiss in Meyers Komm. S. 179; H. Holtzm. H. C. S. 82 u. a.



durch eine Apposition näher als das ewige Leben bestimmt. Da das Bleiben im Sohn und Vater gleichbedeutend mit ewigem Leben ist, so ist speziell jenes Bleiben gemeint gewesen, als uns Gott (resp. Christus) — wie er es doch gethan — ewiges Leben verheissen hat.<sup>1)</sup> Wenn man sich diese Erklärung zu eigen machen könnte, so wäre das freilich klar, dass das ewige Leben dann in durchaus johanneisch-gegenwärtigem Sinne gedacht wäre. Allein gegen diese Exegese erheben sich starke Bedenken. Zunächst darf nicht in den Wind geschlagen werden, dass die im ersten Briefe mehrfach vorkommende Phrase *καὶ αὐτῇ* stets vorwärts weist (1, 5; 3, 23; 5, 11. 14; vgl. 3, 11; 5, 3; Ev. 6, 29; 15, 12; 17, 3). Sodann aber ist zu beachten, dass, wenn man die Wahl hat, das Bleiben im Herrn als eine göttliche Verheissung genannt zu sehen oder das ewige Leben, man sich eher für das letztere als das mehr objektive Gut entscheiden muss. Dazu kommt, dass es den Lesern zu viel zugemutet heisst, wenn sie eine Identifizierung vom Bleiben im Herrn und ewigem Leben vornehmen sollen, ohne dass solche Identifizierung vorher irgendwie angedeutet wäre. Es ist deshalb einfacher *καὶ αὐτῇ* vorwärts weisen zu lassen. Dann ergibt sich der Sinn, dass mit dem Bleiben im Sohn und Vater sich auch die gegebene Verheissung verbindet, die Verheissung ewigen Lebens. Das *καὶ αὐτῇ* schliesst sich allerdings etwas unvermittelt an das vorige an. Allein es ist nicht willkürlich, den Gedanken zu ergänzen, dass die Verheissung des Lebens mit dem Bleiben im Sohn und Vater verbunden ist, da die göttlichen Verheissungen stets an ein menschliches Verhalten anknüpfen und deshalb jeder Leser unwillkürlich — trotz der johanneisch-abrupten Diktion — eine solche Verbindung mit dem vorigen vornimmt.<sup>2)</sup> Wenn nun die Beziehung des *καὶ αὐτῇ* auf das Folgende die wahrscheinlichere ist, dann kommt das ewige Leben an unserer Stelle als eine Verheissung zu stehen und zwar als eine solche, die nicht mit der des Bleibens im Sohn und Vater zusammen-

---

<sup>1)</sup> So Haupt, Der 1. Brief des Joh. 1869. S. 118 f. und Weiss in Meyers Komm. zu den 3 Briefen Joh. 5. Aufl. 1888. S. 77 f.

<sup>2)</sup> Gegen Haupt und Weiss.



fällt, sondern erst an letztere geknüpft wird. Da gewinnt es dann leicht den Anschein, als ob dem schon im Diesseits sich vollziehenden Bleiben im Sohn und Vater eine Verheissung der Zukunft gegenübergestellt werde, das ewige Leben im *αἰὼν μέλλων*. Allein wenn man die johanneische Gesamtaufassung des Lebens in Betracht zieht, so wird man eine so spezielle Ausdeutung unsrer Stelle nicht wagen, sondern sich mit dem allgemeineren Gedanken der Lebensverheissung begnügen. Mag immerhin der Gesichtspunkt der Zukünftigkeit angewandt sein, über den Beginn des verheissenen Lebens ist doch nichts Deutliches ausgesagt, und deshalb erscheint es wenigstens nicht ausgeschlossen, dass der Begriff der spezifisch-johanneischen Betrachtung entspricht. Jedenfalls hat der Ausdruck etwas so allgemeines, dass die synoptisch-eschatologische Auffassung nicht angewandt zu werden braucht.

Doch — so wird man sagen — was helfen diese Auslegungen von 4, 14. 36; 6, 27 und I 2, 25, bei denen der populär-urchristliche Lebensbegriff im rein zukünftigen Sinne vermieden wird, solange es eine Stelle gibt, wo er doch nicht zu umgehen ist, die schon besprochene Stelle 12, 25. Hier ist doch klar, dass auch Johannes jene Betrachtungsweise kennt, nach welcher das Leben erst im *αἰὼν μέλλων* beginnt, also Gegenstand der Hoffnung sein kann. Allein man bedenke, was diese eine Stelle gegen die ganze Flut sonstiger johanneischer Zeugnisse vermag. Man bedenke vor allem, dass das Wort 12, 25 von dem Verlieren und Bewahren der Seele durchaus synoptische Eigenart verrät und fraglos an die synoptische Tradition anknüpft.<sup>1)</sup> Wenn also irgend ein Spruch nicht geeignet ist, um die johanneische Betrachtungsweise ins Licht zu stellen, so ist es der in 12, 25. Man könnte freilich darauf hinweisen, dass in den parallelen synoptischen Stellen nicht der Ausdruck *ζωή* vorkommt, derselbe also nicht einfach von Johannes in einem ihm fremden Sinne herübergenommen sondern von ihm selbst gewählt ist. Allein soviel ist ja klar, dass dem vierten Evangelisten die eschatologisch-populäre Auffassung des Lebens sehr geläufig

---

<sup>1)</sup> Vgl. Mt. 16, 25 = Mk. 8, 35 = Lk. 9, 24. Dazu Lk. 17, 33; Mt. 10, 39.



gewesen sein wird, war sie doch die herrschende. Deshalb ist es nicht unverständlich, wie er bei Wiedergabe eines Spruches in diesem Sinne auch von sich aus den Lebensbegriff so anwenden konnte. Freilich verliess er damit seine ihm eigentümliche Terminologie, aber diese war ja an so vielen anderen Stellen so unzweideutig klargelegt, dass sie durch ein vereinzelt Abgehen von derselben nicht verdunkelt werden konnte. Und um so eher konnte Johannes sich gelegentlich an die populäre Lebensbetrachtung anschliessen, als die seinige ja nicht im Widerspruch zu derselben stand, sondern mehr die naturgemässe Entwicklung und Vollendung derselben darstellte. Auch Johannes erwartete ja von der Zukunft Leben (5, 29), freilich nicht erst beginnendes sondern sich fortsetzendes. Daraus geht hervor, dass ein vereinzelt Benutzen einer weniger entwickelten Terminologie in unserer Frage überhaupt nicht viel zu sagen hat. Ja selbst wenn 4, 14. 36; 6, 27; I 2, 25 im Sinne von 12, 25 zu deuten wären — eine Möglichkeit, mit der man ja immerhin rechnen muss — stände die Sache nicht wesentlich anders. Es wäre dann eben ein etwas häufigerer Anschluss an die herrschende Betrachtung, aber es würde sich immer nur um einzelne Ausnahmen handeln, die die Geschlossenheit des sonstigen johanneischen Lebensbegriffs nicht berührten. Davon, dass die spezifisch-johanneische und die sonst übliche Fassung mehrfach durcheinander spielten, wie Weiss<sup>1)</sup> das im Anschluss an 3, 14—17; 3, 36 u. 6, 51 ff. darzuthun sucht, haben wir nichts gefunden.

Tritt nun die rein eschatologische Betrachtung des Lebens bei Johannes in diesem Masse zurück, dann muss es berechtigt erscheinen, wenn wir in Zukunft unter dem johanneischen Lebensbegriff einfach den bei ihm herrschenden meinen unter Absehung von etwaigen ganz unbedeutenden Resten älterer Anschauung. Unser Hauptbestreben wird sein, den Inhalt dieses johanneischen Lebensbegriffs zu erkennen. Dafür gibt es keine bessere Vorbereitung als die Untersuchung dessen, wodurch das Leben vermittelt wird. Doch bevor wir dazu schreiten, seien die bisherigen Ergebnisse kurz zusammengefasst.

---

<sup>1)</sup> D. joh. Lehrbegr. S. 63 ff.



Das Leben ist das eigentliche Heilsgut. Gerettet werden und Leben erhalten ist dasselbe. Wie nun die Errettung bereits vollzogen ist, so ist das Leben bereits vorhanden. Es ist seiner Natur nach ein ewiges und trägt also die Gewähr unveränderlichen dauernden Bestandes in sich. Demnach ist der Lebendige dem gesamten Todesgebiete völlig entnommen, denn der leibliche Tod kann, weil er den Lebensbesitz garnicht berührt, überhaupt nicht als Tod in Betracht kommen. Der Christ ist unsterblich. Nach alledem ist das Leben nach der Auferstehung seinem Wesen nach dasselbe wie das bereits vorhandene. Es gibt nur ein Leben, das hier beginnt und sich in alle Ewigkeit fortsetzt.

---

## 2. Objektive Vermittlung des Lebens.

Es leuchtet ein, dass Vermittler des Lebens der Sohn ist. Wie der Vater ihn gesandt hat, damit die Welt Leben erhalte (3, 16; I 4, 9), so hat der Gläubige auch nur in ihm (Ev. 3, 15)<sup>1)</sup> oder deutlicher in seinem Namen Leben (20, 31). Denn in seinem Namen als des Gott gesandten Messias, des Sohnes Gottes (V. 31a) kommt zum Ausdruck, in welchem Verhältnis er zu Gott steht, ein Verhältnis, das den Grund zu bilden vermag für die Möglichkeit der Lebensspendung durch ihn. Wie der Vater auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn kraft dieses seines Verhältnisses zum Vater lebendig (5, 21; vgl. 6, 57). Deshalb findet eben in Jesu Sohnesnamen der Gläubigen Lebensbesitz seinen Grund. Das von Gott gegebene Leben hat man ja nur im Sohne, und wer den Sohn hat, der hat das Leben (I 5, 11f.). So ist auch unmittelbar verständlich, wie Jesus sich das Brot des Lebens nennen kann (6, 35. 48). Damit ist natürlich nicht ein Brot gemeint, dessen

---

<sup>1)</sup> Zu lesen ist *ἐν αὐτῷ* mit B u. einigen it-codd. Die Verbindung von *ὁ πιστεύων* und *ἐν αὐτῷ* verbietet sich schon im Hinblick auf 20, 31.



Wesen Leben ist (gen. qual.) sondern ein Brot, das zum Leben gehört oder zu dem Leben gehört, ein Brot, welches Leben vermittelt. Denn gerade auf diese Lebensvermittlung kommt es nach dem Zusammenhang an (V. 33. 47—50). Wenn das Lebensbrot darauf mit der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$  Jesu identifiziert wird, und diese samt dem Blut Gegenstand des Genusses wird, so kann auf die Einzeldeutung hier noch nicht eingegangen werden. Aber soviel erhellt doch bereits, dass lediglich die von Jesus dargebotene Nahrung Leben bringen kann (V. 54. 57f.). Wer diese Nahrung nicht zu sich nimmt, bleibt ohne Leben (V. 53).

Wenn demnach Jesus, der Sohn Gottes, der einzige Lebensvermittler ist, dann ist begreiflich, wie er sich auch einfach als das Leben bezeichnen kann. Dass dieser Ausdruck an der Stelle 11, 25 nichts anderes besagt, als dass er allein das Leben bringt, folgt aus V. 26, wo ja das dem Gläubigen für immer zufallende Leben behandelt wird. Ebenso kann an der analogen Stelle 14, 6 nur gesagt sein, dass Jesus das Leben, d. h. der Lebensspender schlechthin, der alleinige Lebensspender sei. Niemand kommt zum Vater als durch ihn.

Dann hat es also vor Jesu Erscheinen gar kein Leben gegeben? Das wird nun freilich nirgends direkt ausgesprochen. Das im Logos vorhandene Leben hat ja sogar vor seiner Fleischwerdung eine erleuchtende Wirksamkeit ausgeübt, wenngleich dieselbe auch wenig Erfolg gehabt hat (1, 4 f. 9). Allein das Leben, als das spezifische christliche Heilsgut kann erst durch Christus ein gegenwärtiges geworden sein. Wenn die Juden sich auf ihre Schriften steifen und in ihnen ewiges Leben zu haben meinen, so sind sie im Irrtum (5, 39). Das geht deutlich aus dem betonten  $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$  hervor. Jesus kann seinerseits diese ihre Meinung nicht billigen. Denn diese Schriften haben garnicht den Zweck, schon an sich Leben zu vermitteln sondern von ihm zu zeugen. Wer deshalb in der rechten Weise nach Leben sucht, der wird sich durch die Schrift zu ihm weisen lassen, um Leben zu erhalten. Das recht verstandene A. T. hat als Konsequenz den Glauben an Christus (V. 46). Es hat eben eine vorbereitende Aufgabe. Moses hat das Himmelsbrot noch nicht geben können (6, 32; vgl. 1, 17). Abraham hat nach dem Tage Christi ausgeschaut



(8, 56). Die Errettung kommt allerdings aus den Juden, wo die rechte Gottesverehrung vorbereitet ist (4, 22), nur gilt es, wo die Zeit der Vorbereitung abgelaufen, sich dem nicht zu verschliessen, der nunmehr in der That das Leben zu bringen vermag. So bleibt es dabei: Jesus vermittelt das Leben, nicht das A. T.

Welches ist aber das Werkzeug, dessen sich Jesus dabei bedient? Zunächst sein Wort. Wird doch schon dem Hörer seines Wortes, wenn anders es ein gläubiger ist, das ewige Leben zugesprochen (5, 24), wie es ja auch seine Stimme ist, der man Gehör zu geben hat, um lebendig zu werden (V. 25). Auch die Worte ewigen Lebens, die Petrus samt den übrigen Jüngern an Jesus fesseln (6, 68), können nur solche sein, die zum ewigen Leben gehören, dasselbe vermitteln, denn von Worten zu reden, „aus denen die Christo eignende ζωή hervorstrahlte“, <sup>1)</sup> wäre weder natürlich noch dem ganzen Zusammenhang entsprechend. Die Worte, die Jesus redet, sind Geist und Leben (V. 63), denn da der Geist das Lebendigmachende ist, so sind auch seine Worte als Träger des Geistes lebendigmachend, Vermittler des Lebens. <sup>2)</sup> In diesem Sinne ist auch jene Stelle zu verstehen, wo Jesus das Gebot Gottes, welches seine Wortverkündigung normiert hat, ewiges Leben nennt (12, 49 f.). Das Gebot Gottes bringt ewiges Leben, sofern es eben Jesu anzeigt, welche Worte er reden soll, Worte, die ihrerseits zum Leben verhelfen, während das Verwerfen dieser Worte das Gericht mit sich bringt (V. 47 f.). So wird man denn auch die Gabe, die Jesus der Samariterin anbietet, eine Gabe, die er von seiner Person unterscheidet und als lebendiges Wasser bezeichnet (4, 10), am einfachsten auf das von Jesus verkündigte Wort beziehen. <sup>3)</sup> Jedes etwas ferner liegende Verständnis wie von der Taufe <sup>4)</sup> oder vom Geiste <sup>5)</sup> — anderer Erklärungen zu geschweigen — hätte irgendwie näher angedeutet sein müssen, während das Wort

<sup>1)</sup> So Zietlow S. 7.

<sup>2)</sup> Vgl. Weiss in Meyers Komm. S. 277.

<sup>3)</sup> Vgl. Weiss in Meyers Komm. S. 165.

<sup>4)</sup> So Väter. S. bei Weiss.

<sup>5)</sup> So Luthardt I. S. 407; Holtzmann, H. C. S. 77 u. a.



eine so naheliegende Gabe ist, dass man es auch ohne weitere Handhaben als unter dem lebendigen Wasser gemeint verstehen kann. Wenn aber das Wasser lebendig genannt wird, so ist damit seine Leben gebende Kraft bezeichnet,<sup>1)</sup> was aus dem Blick auf V. 14 und den allgemein-johanneischen Zusammenhang von Leben haben und Leben geben erhellt (vgl. 5, 25 f.; 6, 57). Demnach haben wir es auch hier mit der Leben spendenden Wortverkündigung Jesu zu thun. — Dies Resultat wird an massgebender Stelle bestätigt, wo die Wortverkündigung überhaupt als die eigentliche Thätigkeit Jesu zu stehen kommt. Wenn im hohepriesterlichen Gebet Gott dadurch verherrlicht erscheint, dass Jesus das ihm aufgetragene Werk vollendet hat, indem er allem ihm vom Vater Übergebenen Leben geschenkt hat (17, 4, vgl. V. 2 f.), und gleich darauf das auszuführende Werk (V. 4) dadurch aufgenommen wird, dass von der Offenbarung des Namens Gottes geredet wird (V. 6), so ist klar, dass die Offenbarung dieses Namens als das übertragene Werk, als der auszuführende Beruf anzusehen ist. Das ewige Leben wird also gebracht durch die Offenbarung des Namens Gottes. Letztere aber vollzieht sich durch Jesu Predigt, denn nur deshalb ist das übertragene Werk als ausgeführt zu betrachten, weil eine Schar die Worte aufgenommen hat, die die Offenbarung enthielten (V. 8, vgl. V. 14. 20). So bewährt sich auch hier — und zwar in einem Augenblick, wo Jesus auf seine ganze Wirksamkeit zurückblickt, — dass das spezifische Heilsgut, das ewige Leben, durch die Wortverkündigung Jesu vermittelt wird. Dann ist begreiflich, wie dem Bleiben am Worte Jesu die herrlichsten Verheissungen gegeben werden können (8, 31 f., vgl. V. 51).

Das eben gefundene Ergebnis wird uns auch dienlich sein können bei Wertung eines Begriffs, den Johannes wenn auch nicht oft, so doch ausdrücklich mit dem Leben verbunden hat, nämlich des Lichtes. Jesus bezeichnet sich als das Licht der Welt und fügt hinzu, wer ihm nachfolge würde nicht in der Finsternis wandeln sondern *τὸ φῶς τῆς ζωῆς* haben (8, 12). Sehen wir zu, wie dies Wort zu verstehen ist, denn jedenfalls

<sup>1)</sup> Gegen Weiss, Meyers Komm. S. 165 Anm. 2.



liegt in demselben eine Verhältnissbestimmung von Licht und Leben. — Man hat τῆς ζωῆς als gen. subj. fassen wollen: das Licht eigne dem Leben, sei dessen Beschaffenheit. Wer Jesu nachfolge, habe mit ihm, dem Leben, auch das Licht desselben, nämlich eine neue rechte Lebensbeschaffenheit,<sup>1)</sup> oder er habe mit dem Leben zugleich das Licht, d. h. die Seligkeit.<sup>2)</sup> Andere haben unter τὸ φῶς τῆς ζωῆς das zum Leben gehörige Licht verstanden, welches Leben vermittele.<sup>3)</sup> Mithin handelt es sich darum, ob an unserer Stelle das Leben als das prius gedacht ist und mit ihm das Licht gegeben ist oder umgekehrt. Da weder ein Hinweis auf die doch anders geartete Stelle 1, 4 noch rein grammatische Erwägungen die Frage zu entscheiden vermögen, so muss man versuchen aus dem Inhalt des Begriffes φῶς Aufklärung zu schöpfen. Ist Licht — kurz gesagt — ein Bild des Guten (rechte Lebensbeschaffenheit) oder des Glückes (Seligkeit) oder des Wahren resp. des die Wahrheit durch Erleuchtung Bringenden? Hierauf lauten die Antworten sehr verschieden. Weiss<sup>4)</sup> hat nachgewiesen, dass bei alttestamentlicher Anknüpfung nur die beiden letzteren Möglichkeiten in Frage kommen, von diesen beiden aber hält er nur die allerletzte für passend in den johanneischen Aussagen. Cremer<sup>5)</sup> hält dagegen die Erklärung des Lichtes als dessen, was Heil bringt, aufrecht und verwirft sogar die Übertragung auf das ethisch-intellektuelle Gebiet gerade bei Johannes ausdrücklich. Sollte sich nachweisen lassen, dass bei Johannes die erfreuende Wirkung des Lichtes betont wird, so kämen wir in der That auf die Cremersche Deutung heraus, fällt der Ton aber auf die erleuchtende Wirkung im Sinne der Aufklärung, so muss Weiss zugestimmt werden. — Nun ist zunächst zu beachten, dass an einer Stelle, wo von dem

---

<sup>1)</sup> So Luthardt II. S. 54. Vgl. Godet, Komm. zu dem Ev. d. Joh. Deutsch von Wunderlich und Schmid. II. 3. Aufl. 1892. S. 321.

<sup>2)</sup> So O. Holtzmann S. 236.

<sup>3)</sup> So de Wette-Brückner, Erklärg. des Ev. u. d. Briefe Joh. 5. Aufl. 1863. S. 169; Weiss, Meyers Komm. S. 322; Holtzmann, H. K. S. 130; Keil, Komm. über das Ev. Joh. 1881. S. 320.

<sup>4)</sup> D. joh. Lehrbegr. S. 42 ff.

<sup>5)</sup> Bibl.-theol. Wörterb. 8. Aufl. 1895. S. 974 f.



Licht im äusserlichen Sinne die Rede ist, als Wirkung desselben bezeichnet wird, dass es vor Anstössen bewahrt — natürlich durch die erleuchtende Thätigkeit, die es ausübt (11, 9 f.). Dem analog verhält sich die Wirkung des Lichtes im geistigen Sinne. Dieselbe wird nie als eine erwärmende sondern stets als eine erhellende geschildert. Das Licht erleuchtet (*φωτίζει* 1, 9), das Licht scheint (*φαίνει*) in der Finsternis, und falls dieselbe es ergreift, so vergeht die Finsternis (vgl. 1, 5 mit I 2, 8). Wer sich aber der Wirkung des Lichtes entzieht, der verbleibt in dem Zustande des Tappens in der Finsternis; er weiss nicht (*οὐκ οἶδεν*), wo er hingeht (12, 35; vgl. I 2, 11). Hiernach scheint deutlich zu sein, dass das Bild gedacht ist als die Erleuchtung eines Weges durchs Licht zum Zweck der klaren Einsicht, wie der Weg zu nehmen sei. Wo das Licht nicht hinkommt, da bleibt man eben im Zustande des Nichtwissens über den einzuschlagenden Weg. So ist denn von einer erfreuenden Wirkung des Lichtes hier überall nicht die Rede. Ebensowenig aber ist das der Fall 3, 20 f. Wenn der Böse nicht an das Licht kommt, so geschieht es deshalb, weil er die Überführung seiner bösen Werke, das Hellmachen derselben durchs Licht fürchtet. Der die Wahrheit thut, kommt dagegen ans Licht, nicht um der erfreuenden Wirkung des letzteren willen, sondern *ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα*, also damit seine Werke im Scheine des Lichtes klar dastehen und man wissen könne, wie es sich mit ihnen verhält. — Wenn man schliesslich 9, 4 f. Jesu Aussage, dass er am Tage wirken müsse (und deshalb den Blindgeborenen heilen), da er, solange er in der Welt weile, das Licht derselben sei, dahin verstanden hat, das Licht der Welt müsse sich in helfender Liebe bethätigen und dadurch eine erfreuende Wirkung ausüben,<sup>1)</sup> so hat man den entscheidenden Gedanken eingetragen. Denn es ist nur ausgesprochen, dass das Licht der Welt, so lange es noch scheint, nicht unwirksam bleiben kann. Es übt seine erleuchtende Wirkung aus auch in dem gleich zu vollführenden Wunder (V. 6 f.). Auf welche Weise, ist nicht gesagt; aber da bei

---

<sup>1)</sup> So Köhler, Von der Welt zum Himmelreich. 1892. S. 30.



Johannes der vornehmste Zweck der Wunder der ist, zum Glauben zu führen<sup>1)</sup> — nicht einfach nur zu helfen — so liegt es bedeutend näher, an die aufklärende Wirkung auch dieses Wunders als an die Freude des sehend Gewordenen zu denken. Man beachte dazu, dass am Schluss der Erzählung Jesus als der erscheint, der das geistige Auge verleiht, also Helligkeit und Klarheit zu stande bringt (9, 39). Endlich darf man sich für die Behauptung, dass Freudespenden die betonte Wirkung des Lichtes sei, auch nicht auf 5, 35 berufen. Denn die Juden haben das brennende und scheinende Licht des Täufers eben nicht zum richtigen Zwecke benutzt. Sie wollten sich vergnügen in seinem Schein, während sie sich hätten erleuchten lassen sollen.

In Obigem sind alle Aussagen des vierten Evangelisten über das Licht betrachtet worden, aus denen wir über die Wirkung des letzteren etwas erfahren. Es hat sich das übereinstimmende Resultat ergeben, dass das Licht als erleuchtendes Element in Betracht kommt, welches ein klares Wissen über den einzuschlagenden Weg resp. über den vorliegenden Thatbestand vermittelt. Ob sich dieses Wissen auf religiöse oder ethische Dinge bezieht, ist nicht gesagt. Auch wenn das letztere der Fall sein sollte, so stände  $\phi\omega\varsigma$  nicht im ethischen Sinne = Heiligkeit oder Makellosigkeit. Denn  $\phi\omega\varsigma$  wäre doch nur das Erleuchtungsmittel zur Erkenntnis der Heiligkeit, nicht letztere selbst. Auf die Bedeutung des Lichtes als der Heiligkeit sind wir im Evangelium nirgends gestossen. Und wenn sie sich auch aller Wahrscheinlichkeit nach im ersten Briefe nachweisen lässt (I 1, 5; vgl. V. 6f.; 2, 8—10),<sup>2)</sup> so können wir das hier um so eher ausser Betracht lassen, als wir alles Recht haben, die Stelle Ev. 8, 12 aus dem Evan-

<sup>1)</sup> Vgl. 2, 11; 9, 3. 37f.; 11, 4; 12, 37; 14, 11; 20, 30f. u. ö.

<sup>2)</sup> Gegen Weiss, Der joh. Lehrbegr. S. 47 ff. — M. E. ist der Gedanke des Lichtes einer derjenigen, die im Briefe etwas anders gebraucht sind als im Evangelium, eine gewisse Umbiegung erfahren haben. Es spräche das wieder dafür, dass Ev. u. Brief nicht ganz gleichzeitig verfasst sind. Auf die eigentliche Kontroverse über die Stelle I 1, 5 einzugehen sind wir nicht genötigt, da der Begriff des Lichtes im Brief nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem des Lebens erscheint.



gelium selbst zu erklären. Letzteres gibt uns nirgends die Erklärung Heiligkeit oder Seligkeit, sondern die des Erleuchtungsmittels an die Hand.

Mit diesem Resultat gehen wir nun wieder an unsere Stelle 8, 12. Zunächst fällt auf, wie die hier geschilderte Situation mehreren schon betrachteten Stellen entspricht. Wer dem Licht der Welt nachfolgt, braucht nicht — wie die anderen — in der Finsternis zu wandeln.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass es sich auch hier wie 12, 35 um ein klares Wissen über den einzuschlagenden Weg handelt. Nichts könnte hier plötzlich auf die Seligkeit oder das Heil des Lebens führen. Ebensowenig Veranlassung hat man, an sittliche Güte zu denken. Vielmehr ist nun deutlich, dass gesagt sein soll, wer Jesu nachfolge, würde das Erleuchtungsmittel des Lebens haben. Da es sich wie an den besprochenen Stellen um ein Mittel handeln muss, so erhellt, dass *φῶς* hier nicht als Folge der *ζωή*, sondern als deren Ursache zu fassen ist. Das Licht bringt Leben; wodurch, ist nach allem obigen nicht mehr fraglich. Dadurch, dass es erleuchtet, aufklärt, also Wahrheiten, Erkenntnisse vermittelt. Mithin ist klar, dass das Licht hier als das prius vorgestellt ist, das Leben als das posterius. Daran kann nun auch die Stelle 1, 4, wo das Verhältniss umgekehrt ist, nichts ändern. Denn 1, 4 handelt es sich um das dem Logos eignende Leben, welches sehr wohl seinerseits eine erleuchtende Wirkung ausüben kann. An unserer Stelle dagegen handelt es sich um das Leben der Menschen, welches erst durch das Licht als Erleuchtungsmittel zu beschaffen ist. Diese Erklärung von *τὸ φῶς τῆς ζωῆς* als des Lichtes, das zum Leben gehört, dasselbe vermittelt, rechtfertigt sich ebenso grammatisch wie sachlich; ersteres im Hinblick auf Wendungen wie *ἄρτος τῆς ζωῆς* (6, 35. 48) oder *ῥήματα τῆς ζωῆς* (V. 68), letzteres beim Rückblick auf unsere Betrachtung der Wortverkündigung. Wenn diese Leben wirkend war, so doch nur deshalb, weil durch das Wort die Offenbarung Gottes gebracht und dadurch die richtige Erkenntnis vermittelt wurde (17, 6—8) So bringt denn auch das Licht die notwendige Erleuchtung und damit die Erkenntnis, die zum Leben führt.



Deshalb kann Jesus auch, wo er sich zum letzten Mal als Licht, das in die Welt gekommen, bezeichnet (12, 46), sofort übergehen zu den Worten, die er geredet (V. 47—49), Worte, die ewiges Leben bringen (V. 50). Als Offenbarer Gottes und als Licht der Welt — in beiden Fällen verhilft Jesus nur deshalb zum Leben, weil er Wahrheiten, Erkenntnisse vermittelt, oder besser, weil er die Wahrheit bringt. Dadurch werden wir auf den Begriff der Wahrheit gewiesen.

Wenn sich Jesus auf des Thomas Unkenntnis über den Weg dahin ausspricht, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben (14, 6), so lässt sich eine innere Gliederung und Steigerung in diesem Ausspruch nicht verkennen. Jesus ist der Weg, sofern er die Wahrheit und mit dieser auch das Leben ist, d. h. bringt.<sup>1)</sup> Wenn demnach die Wahrheit als das Leben vermittelnd hingestellt wird, so erhebt sich für uns die Frage, was unter derselben zu verstehen ist.

Es ist bekannt, wie die Wahrheit bei Johannes einerseits auftritt als zu erkennende (8, 32; I 2, 21; II, 1; vgl. Ev. 5 33; 15, 26; 16, 13 u. ö.), andererseits als auszuführende (3, 21, I 1, 6). Wohl im Hinblick auf die letztere uns zunächst befremdliche Seite ist der Versuch gemacht worden, dem ganzen Wahrheitsbegriff eine ethische Färbung zu geben. Wendt<sup>2)</sup> erklärt die Wahrheit bei Johannes als die Richtigkeit des Verhaltens oder allgemeiner als Richtigkeit überhaupt. Nicht ein theoretischer Erkenntnisinhalt wäre also mit der Wahrheit gemeint sondern ein richtiges praktisches Verhalten. Allein mag sich diese Auffassung auch 3, 21 und I 1, 6 bewähren, an anderen Stellen, wo Wendt sie gleichfalls durchführt, bringt sie unüberwindliche Schwierigkeiten. Wenn Jesus den gläubig gewordenen Juden, im Falle sie an seinem Worte bleiben, verheisst, sie würden die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit würde sie frei machen (8, 32), so ergibt es einen matten Sinn, dass sie „das richtige ethisch-religiöse Verhalten“ er-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Weiss, Meyers Komm. S. 474; Holtzmann, H. K. S. 182; Luthardt II. S. 320 u. a.

<sup>2)</sup> Der Gebrauch der Wörter *ἀλήθεια*, *ἀληθής* u. *ἀληθινός* im N. T. auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs. In den Stud. u. Krit. 1883. S. 511 ff. Beachte bes. S. 536 ff.



kennen sollen. Man begreift auch nicht, wie die blosse Erkenntnis des richtigen Verhaltens nun auch zu sittlicher Freiheit führen soll. Denn in jedem Falle handelt es sich doch darum, dass die erkannte Wahrheit (demnach das erkannte richtige Verhalten) die Freiheit bringt, was nicht dadurch zu verdunkeln ist, dass man die Freiheit von dem richtigen Verhalten selbst erwartet.<sup>1)</sup> Die blosse Erkenntnis dessen, was gut ist, bringt eben keine sittliche Freiheit. Wohl dagegen kann letztere vermittelt werden durch die religiöse Erkenntnis, durch die Erkenntnis der Offenbarung Gottes (vgl. 17, 6—8). Dass es sich um letztere handelt, wird wenige Verse später noch klarer, wo Jesus über die von ihm verkündigte Wahrheit sagt, dass er sie vom Vater gehört hat (8, 40). Namentlich im Hinblick auf 1, 18 (vgl. V. 17) kann nicht zweifelhaft sein, dass hier auf das wahre Wesen Gottes, wie es sich dem Sohne erschlossen hat, reflektiert wird, nicht aber auf sittliche Erkenntnisse, die Jesus von Gott her vernommen hat. — Eben- sowenig bewährt sich die Wendtsche Erklärung in Jesu Aussage dem Pilatus gegenüber (18, 37). Schwerlich kann Jesus in der feierlichsten Form als Zweck seiner ganzen Sendung in die Welt angeben, für die Richtigkeit des ethischen Verhaltens Zeugnis abzulegen. Das wäre eine überaus dürftige Zusammenfassung des ihm von Gott aufgetragenen Werkes, eine Zusammenfassung, für die sich im Evangelium gar keine Analogien beibringen liessen. Jesu Mission ist doch — und zwar gerade nach Johannes — vor allem eine religiöse gewesen. Den Namen seines Vaters zu offenbaren, das hat er selbst als das ihm übertragene Werk bezeichnet (17, 4. 6.). Und nun sollte er plötzlich seinen Beruf nicht treffender zu bezeichnen wissen denn als Bezeugung dessen, was recht und billig ist! So kommt man also mit der ethischen Fassung der ἀλήθεια hier gar nicht aus. Und auch 1, 17 (vgl. V. 14) erscheint die Erklärung der ἀλήθεια als Treue<sup>2)</sup> durchaus ungenügend, wenn man auf

<sup>1)</sup> Die Wendtsche Umschreibung von V. 32 ermöglicht dieses Missverständnis: „Ihr werdet das richtige ethisch-religiöse Verhalten erkennen und dieses Verhalten wird euch frei machen“ (S. 538).

<sup>2)</sup> So Wendt S. 536 vgl. S. 520. Die von ihm nach Vorgang anderer durchgeführte und freilich mögliche Anknüpfung der χάρις καὶ ἀλήθεια



den darauf folgenden V. 18 achtet, in welchem gerade von der Befähigung des Sohnes zur Offenbarung des Vaters die Rede ist.

Lässt sich bei Wendt eine gewisse Einseitigkeit bei Bestimmung der ἀλήθεια nicht verkennen, so bewährt sich einem die Weiss'sche Erklärung deshalb nicht, weil sie von vornherein den Begriff zu konkret fasst. Weiss<sup>1)</sup> beginnt damit, dass er der Wahrheit „einen ganz konkreten Inhalt, das wahre Wesen Gottes, des ἀληθινός“, zuschreibt. Man begreift nicht recht, wie die so gefasste Wahrheit gethan werden kann (3, 21; I 1, 6). Weiss<sup>2)</sup> sagt allerdings, „die Wahrheit, d. h. das offenbar gewordene Wesen Gottes (1, 14) sei immer zugleich für das Handeln des Menschen normgebend und werde darum in dem sittlich guten Handeln ausgeübt“. Aber Johannes redet eben nicht von Formen oder Gesetzen der Wahrheit, die auszuführen sind, sondern nach ihm kann die Wahrheit selbst gethan werden, während es doch klar ist, dass niemand das offenbar gewordene Wesen Gottes ausüben kann. So passt denn die Weiss'sche Erklärung auf die Stellen nicht, die der Wendtschen Auslegung einen Halt boten und umgekehrt. Gerade wenn man aber Stellen, wie die oben angeführten, die vom Thun der Wahrheit reden, mit andern zusammenhält, in denen es sich um Erkennen und Wissen und Bezeugen der Wahrheit handelt, drängt sich einem die Ueberzeugung auf, dass in der ἀλήθεια ein Allgemeinbegriff gegeben ist, dessen Verständnis man sich durch Vereinseitigung oder vorzeitige Konkretisierung verschliesst. Es muss ein Begriff sein so weit gefasst, dass weder die religiöse noch die ethische Seite zu kurz kommt, eine Sache, die sowohl erkannt als gethan werden kann, und die zugleich von solchem Gewicht ist, dass ihre Mitteilung würdig ist, als eigentliche Mission Jesu bezeichnet zu werden. Das ist ja für Johannes charakteristisch, dass er Jesum nicht etwa die erwartete Botschaft

---

an das alttestamentliche אמת וחסד ist nicht genügend, den Sinn der johanneischen Wendung zu klären. Vgl. Holtzm. H. K. S. 36.

<sup>1)</sup> D. joh. Lehrbegr. S. 52.

<sup>2)</sup> Meyers Komm. S. 148.



vom Reiche Gottes verkündigen lässt, sondern etwas, was so allgemein und reich ist, dass es sich nicht sofort mit einem festumrissenen Inhalt ausfüllen lässt. Freilich kann es nicht „das wahre Wesen aller Dinge“ sein.<sup>1)</sup> Denn Jesu Mission ist nicht alle Dinge, sondern nur die wirklich wertvollen ihrem wahren Wesen nach zu enthüllen. In diesem Sinne gehalten ist Cremers treffliche Bestimmung der Wahrheit als „Bezeichnung dessen, was in letzter Instanz allein Realität, Bestand und Geltung hat“ (S. 120). Hierin liegt bereits, dass unter der Wahrheit das Reale seinem wirklichen Wesen nach, d. h. mit ausdrücklichem Ausschluss aller Lüge und allen Scheines gemeint ist. Diese Erklärung hat nicht nur den Vorzug, dass sie sich überall durchführen lässt, sondern auch den, dass die eigentümliche Allgemeinheit des Begriffs, die wir der johanneischen ἀλήθεια abfühlen, zu ihrem Rechte kommt. Hiermit ist nicht gesagt, dass nicht unter Umständen das allein Reale mit dem wahren Wesen Gottes zusammenfallen könnte. Aber dass letzteres dann unter einer allgemeinen Bezeichnung auftritt, das ist gerade das nicht zu verwischende Charakteristikum des Begriffes.<sup>2)</sup> Für das wirklich Reale und Wertvolle Zeugnis abzulegen ist Jesus gekommen (18, 37), zu seiner Mission befähigt durch das vorzeitliche Schauen Gottes (1, 18, vgl. V. 17 u. 14). Er führt diese Mission aus durch Offenbarung des Namens Gottes (17, 6), denn Gott ist ja das wirkliche Reale, und wer dieses erkennt, hat damit jene religiöse Erkenntnis, die von Gott geoffenbart ist und deshalb auch sittlich befreit (8, 32; 40). Freilich nur wer selbst mit dem wirklich Realen wesensverwandt ist, hört Jesu Stimme (18, 37), wie denn auch nur der ans Licht kommt, der bereits ausübt, was Realität und Geltung hat (3, 21, vgl. I 1, 6). So bewährt sich die gefundene Bestimmung der Wahr-

---

<sup>1)</sup> Oder gar die Erkenntnis dieses Wesens (Rüling, Der Begriff ἀλήθεια in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. N. kirchl. Zeitschr. 1895. S. 630).

<sup>2)</sup> Inwiefern bei dieser den griechischen Einschlag (vgl. Rüling S. 646 f.) herausstellenden Fassung des Wahrheitsbegriffs doch ein Anschluss an alttestamentliche Ausdrucksweise vorhanden sein mag, darüber vgl. Cremer S. 120 f.



heit aufs beste und zwar auch an den anderen Stellen, wie man sich leicht überzeugen kann.<sup>1)</sup>

Hat sich uns so der Wahrheitsbegriff nach seiner theoretischen und praktischen, d. h. religiösen und ethischen Seite erschlossen, so fragt es sich, welche Seite desselben an unserer Stelle 14, 6 hervortritt. Dass Jesus als Bringer der Wahrheit das Leben vermittelt, hatte sich gezeigt. Wer also das wahrhaft Reale erlangt, erhält Leben. Ist damit als Bedingung des Lebens die rechte Sittlichkeit im Sinne von 3, 21 oder die Mitteilung des rechten Erkenntnisinhaltes im Sinne von 8, 32; 18, 37 gemeint? Der Zusammenhang der Stelle lässt darüber keinen Zweifel. Jesus redet ja von dem Wege, der zum Vater führt und zwar durch die Erkenntnis des Sohnes zur Erkenntnis des Vaters. Der ethische Gesichtspunkt liegt hier ganz fern. Es handelt sich nur darum, dass Jesus, der in seiner Person die Wahrheit, d. h. das wirklich Reale — in diesem Falle das wahre Wesen Gottes — offenbart, eben damit zum Leben verhilft. Dann geht aber aus unserer Stelle klar hervor, dass die religiöse Offenbarung, die Jesus über seinen Vater bringt, das Leben vermittelt, ein Resultat, welches zusammenfällt mit dem, was sich aus der Untersuchung über die Wortverkündigung und den Begriff des Lichtes ergab. Zum dritten Mal erhellt, dass die objektive Vermittelung des Lebens in der Mitteilung der religiösen Wahrheit besteht. Das weist aber vorwärts auf die Frage, was denn eigentlich mit letzterer gegeben ist, d. h. auf die Frage nach dem Inhalt der Wahrheit.

---

<sup>1)</sup> Vgl. 4, 23 f.; 8, 44; 14, 17; 15, 26; 16, 13 f.; 17, 17. 19; I 1, 8; 2, 4. 21; 3, 19; 4, 6; 5, 6; II, 1—4; III, 3. 8. 12. — Vereinzelt findet sich auch der gewöhnliche, profane, nicht spezifisch johanneische Gebrauch der *ἀλήθεια*: 5, 33; 16, 7; I 3, 18. Dass derselbe keinen eigentlichen Widerspruch zur johanneischen Fassung bildet, sondern leicht zu letzterer vertieft und erweitert werden kann, zeigen Stellen wie 8, 45 f., die einen gewissen Übergang darstellen. Vgl. auch 4, 23 f. Eine Bestätigung der im Text besprochenen Bestimmung der *ἀλήθεια* wird gewonnen durch Betrachtung der Adjektiva *ἀληθής*, als des mit der Wirklichkeit Übereinstimmenden (5, 31 f.; 8, 13 f. u. ö.) und deshalb Zuverlässigen (3, 33; 7, 18; 8, 26; I 2, 27) und *ἀληθινός*, als des der Idee Entsprechenden (1, 9; 4, 23;



Es ist mehrfach die Klage ausgesprochen worden, der johanneische Christus bezeichne sich zwar immer wieder als alleinigen Offenbarer Gottes, und doch erfahre man aus seinen Reden sehr wenig über das Wesen Gottes. Nun lassen sich direkte Aussagen über das letztere in der That nicht viele zusammenstellen. Und doch verkennt man bei solcher Klage den eigenartigen Grundgedanken des vierten Evangeliums und die sich durch dasselbe hindurchziehende Grundstimmung. Der vierte Evangelist hat Gott nur in Christus gefunden. Der früher in seinem Wesen Unerkannte hat sich in Christus offenbart. Christus ist für den Evangelisten so bekannt und nahe liegend, wie nur irgend möglich. Keine Schranke ist zwischen ihm und Christus. Und in Christus ergreift er den Vater, er schaut ihn ja selbst. Er macht nicht viele theoretische Aussagen über ihn, aber durch das ganze Buch zieht sich jene Stimmung, für die Gott so nahe, so vertraut, so lieb ist, wie nichts anderes. Weil er ihn aber nicht allein in den Worten sondern gerade auch in der Person Christi erfasst, so muss betont werden, dass wenn Christus sich das Licht oder die Wahrheit nennt, wir uns die Mitteilung beider nicht bloss als durch die Verkündigung Christi, sondern auch als durch seine gesamte Persönlichkeit vermittelt denken müssen. Dass wir dazu das Recht haben, geht gerade aus dem Wort hervor, in dem Jesus den Weg zum Vater weist und sich dahin ausspricht, dass, wer Jesum erschaut, d. h. zur wahren Erfassung seiner gesamten Persönlichkeit gekommen ist, der auch zur Anschauung des Vaters hindurchgedrungen ist (14, 9).

Nach alledem ist klar, dass, wenn wir uns nun über den Inhalt der Wahrheit orientieren wollen und deshalb gemäss 14, 6 nach dem Wesen Gottes, als des wahrhaft Realen, fragen, wir berechtigt sind, da auch Aussagen zu verwerten, die Jesus von sich macht, die aber einen direkten Rückschluss erlauben auf den, der in Christo angeschaut wird. Hier kommen namentlich die Abschiedsreden in Betracht, auf die ja der Zusammenhang, in dem 14, 6 ff. sich findet, hinweist. Aber auch

---

6, 32; 7, 28; 15, 1; I 2, 8) und deshalb — sofern von Gott gebraucht — alleinige Geltung Beanspruchenden (17, 3; I 5, 20; vgl. V. 21).



das Gleichnis vom guten Hirten ist zu verwerten. Der gute Hirte, der nur die Beseligung der Seinen erstrebt (10, 10), ja für sie sein Leben lässt (V. 11), ist ein Abbild des Heilandes, der sich für die Jünger opfert und deshalb von dem Vater geliebt wird (V. 17). Wertet der Vater diese Heilandsthat so, dann muss er selbst in Liebe für die Jünger brennen. Und wenn in den Abschiedsreden Jesu Herz in Liebe überströmt gegen die Seinen, er sie immer wieder als der rechte Heiland tröstet, für sie das inbrünstigste Gebet hält, ihnen die köstlichsten Verheissungen gibt, wie man sie auf jeder Zeile finden kann, wenn er sie seine Freunde nennt, für die er sein Leben lässt (15, 13—15) und sie seiner Liebe ausdrücklich versichert (V. 9. 12), so kann nach der johanneischen Grundanschauung gar kein Zweifel sein, dass sich die Gläubigen einer solchen Liebe auch von Gott versehen können. Denn wer Jesum erkennt, schaut in das offene Herz Gottes. Dass der Vater selbst die Jünger liebt, wird übrigens ausdrücklich gesagt (16, 27), ja die Liebe des Vaters zu den Gläubigen wird als eine ebenso tiefe und innige bezeichnet, wie die des Vaters zum Sohne (17, 23; vgl. V. 26), welch letztere doch von Ewigkeit her gewesen als Gipfelpunkt aller Liebe dasteht (17, 24; 1, 18). Nur aus einer solchen Liebe lässt es sich ja auch erklären, dass der Vater seinen einzigen Sohn für die Welt dahingegeben hat (3, 16; I 4, 9). Hier braucht nur erinnert zu werden, in welcher Weise die Liebe Gottes 1. Joh. 4 behandelt wird. Das eigentliche Wesen der Liebe ist ja das, dass sie von Gott ausgeht (V. 7; 10 f.; 19), da er eben Liebe ist, aus Liebe besteht (V. 8; 16). In dieser Liebe hat unsere Errettung ihren einzigen Grund (vgl. V. 14 mit 16). Denn bei der Wesensbestimmung Gottes als Liebe handelt es sich eben nie um eine innergöttliche Funktion, sondern um die den Menschen zugekehrte Liebesgesinnung Gottes, die sich in einer grundlegenden That, der Dahingabe des einzigen Sohnes, bewiesen hat.

Man könnte vielleicht gegen die Betonung der Liebe Gottes an dieser Stelle einwenden, die Liebe Gottes werde ja garnicht in direkte Beziehung zur Wahrheit gesetzt, inwiefern bilde sie also den Inhalt derselben? Allein das Wort 14, 6 ff.,



in dem Jesus sich als den Wahrheitsbringer, als den, in dem der Vater angeschaut wird, bezeichnet, fand sich ja inmitten jener Abschiedsreden, die die Liebe Jesu (also auch des Vaters) betonen. Sodann gewinnt unsere Betrachtungsweise eine ausdrückliche Bestätigung durch die wichtige Stelle 1, 14 und 17. Hier zeigt sich der enge Zusammenhang der ἀλήθεια mit der χάρις, wodurch auch auf den Inhalt der ersteren ein Licht fällt. Denn es ist nicht recht einzusehen, warum man den Begriff der χάρις soweit verflüchtigen soll, dass als Gedanke von V. 17 nur nachbleibt, dass in Jesu „die beseligende Gabe (χάρις) vollkommener Gotteserkenntnis (ἀλήθεια) vorhanden“ ist.<sup>1)</sup> Demnach stände die χάρις überhaupt vergeblich, und die ἀλήθεια allein genüge. Andererseits ist auch nicht ersichtlich, weshalb die ἀλήθεια das eigentliche Heilsgut ausdrücken solle, und die χάρις dasselbe nur nach seinem Ursprung bezeichne.<sup>2)</sup> Bedeutend einfacher koordiniert man die Begriffe. Der μονογενής offenbart in seiner Erscheinung die ihm eignende χάρις und ἀλήθεια und damit eben das Wesen seines Vaters. Das letztere ist also nicht bloss durch den Allgemeinbegriff ἀλήθεια als ein solches bestimmt, dem alleinige Realität und alleiniger Wert zukommt, sondern auch durch einen konkreten Begriff, nämlich χάρις aufs deutlichste gekennzeichnet. Bei der χάρις wird man freilich nicht nach paulinischer Terminologie an die schuldaufhebende Gnade denken,<sup>3)</sup> da diese bei Johannes ganz in den Hintergrund tritt. Nichts hindert dagegen im Hinblick auf 3, 16 und das alttestamentliche חֶסֶד unter χάρις die „gebende Gotteshuld, welche den Menschen in Christo erschienen ist“,<sup>4)</sup> zu verstehen. Beachtet man nun die Wichtigkeit unserer Stelle, sofern von dem entscheidenden Schauen der Herrlichkeit des Eingeborenen (V. 14) und von der unterscheidenden Neuheit der durch ihn gebrachten Güter die Rede ist (V. 17), so wird man nicht verkennen, dass hier gewissermassen ein Programm vorliegt. Demnach hätten wir an massgebender Stelle den Gedanken, dass Liebe zuvorkommender

<sup>1)</sup> So Holtzmann, H. C. S. 39.

<sup>2)</sup> So Weiss, Meyers Komm. S. 70.

<sup>3)</sup> So de Wette-Brückner S. 22.

<sup>4)</sup> So Weiss, Meyers Komm. S. 70.



und thatkräftiger Art die Hauptbestimmung des Wesens Gottes sei, mithin den Inhalt der Wahrheit ausmache, welche allein zu vermitteln Jesus an der Stelle 14, 6 beansprucht.

Diese Bestimmung des Wahrheitsinhalts bedarf freilich der Ergänzung. Man erfährt in den johanneischen Schriften noch manches andere über das Wesen Gottes, nämlich dass er Geist ist (4, 24) und dass er Licht ist (I 1, 5). Dazu liesse sich noch manche nähere Bestimmung aus den indirekten Aussagen fügen. Allein es wäre ein Fehler, wollte man den eben angeführten Bestimmungen den gleichen prinzipiellen Wert beimessen wie derjenigen, dass Gott die Liebe ist. Wenn man den Gedanken der Geistigkeit Gottes als den für den johanneischen Gottesbegriff durchschlagenden gehalten hat, so hat man übersehen, dass doch unmöglich Johannes den entscheidenden Unterschied zwischen Judentum und Christentum in dem geistigen Gottesbegriff des letzteren gesehen haben kann. Derselbe hat dem Judentum doch nicht gefehlt,<sup>1)</sup> wenn er auch nicht völlig konsequent durchgeführt worden ist. Was nun die Stelle I 1, 5 anlangt, so ist klar, dass hier nicht die entscheidend neue Aussage über den Inhalt des Wesens Gottes vorliegt. Denn folgt man Weiss, so ist ja nur gesagt, dass Gott sich vollkommen offenbart hat, aber nicht wie. Fasst man dagegen den Begriff *φῶς* an dieser Stelle — wie wir glauben mit Recht — ethisch, so kann der dadurch entstehende Gedanke der Heiligkeit Gottes unmöglich das eigentliche Charakteristikum des Christentums angeben wollen, sondern muss schon mit Rücksicht auf die gleichfolgende Paränese fixiert sein. — Alle diese Aussagen über das Wesen Gottes — so wichtig sie sind — haben etwas gelegentliches. Sie können den Hauptgedanken Gottes als der Liebe näher bestimmen, so dass die Liebe als heilige, als allmächtige u. s. w. erscheint. Dass aber die Bestimmung Gottes als der Liebe die eigentliche Hauptbestimmung bleibt, haben wir oben zu zeigen den Versuch gemacht.

Hier ist der Punkt einen Augenblick inne zu halten. Man möge nicht schelten, dass diese Untersuchung über das

---

<sup>1)</sup> Näheres vgl. Weiss, D. joh. Lehrbegr. S. 54 f.



Wesen Gottes überhaupt vorgenommen und dann natürlich nur in Kürze geführt worden ist. Eine eingehende Behandlung fiel aus dem Rahmen unserer Untersuchung. Ganz schweigen konnten wir aber darüber nicht. Denn es genügt nicht festzustellen, dass die Wahrheit das Leben bringt (14, 6). Der Inhalt der Wahrheit muss erkannt werden, damit der Begriff nicht ein toter bleibt. So hat sich uns denn erwiesen, dass Christus das Leben vermittelt, indem er durch die Verkündigung des Wortes und das Darleben seiner Persönlichkeit die rechte Erleuchtung bringt, nämlich die Wahrheit mitteilt, die Wahrheit, deren Inhalt Gott selbst ausmacht, und zwar Gott als die Liebe, wie man letztere nun auch näher bestimmen möge als rein geistig gefasste, heilige, allmächtige.

Die Lebensvermittlung erscheint hier unter einem anderen Gesichtswinkel als bei Paulus. Denn bei letzterem bewirkt die im Tode Christi gründende Rechtfertigung das Leben (Röm. 1, 17; 5, 17f. 21; Gal. 3, 11), nicht die Mitteilung der Wahrheit. Johannes dagegen erwähnt die Rechtfertigung oder Sündenvergebung überhaupt nicht als Ursache des Lebens. Gleichwohl treten Tod Christi und Sühne — freilich nur vereinzelt — in einem gewissen Zusammenhang mit dem Leben auf, ein Zusammenhang, an dessen Untersuchung wir nun schreiten müssen.

Wenn Johannes die Erhöhung des Menschensohnes zum Zwecke der Vermittlung ewigen Lebens an die Gläubigen mit der Erhöhung der Schlange in der Wüste vergleicht (3, 14f.), so folgt schon aus dieser Vergleichung, dass mit der Erhöhung Christi zunächst sein Tod gemeint ist. Ein Blick auf 8, 28 und 12, 32f. bestätigt diese Auffassung. Nun ist aber wahrscheinlich, dass Johannes das Verbum *ὑψοῦν* an allen drei Stellen in einem Doppelsinn gebraucht hat. Denn nicht nur lässt sich der Gebrauch doppelsinniger Worte sonst bei Johannes nachweisen (z. B. 3, 3; 17, 19), die Stellen erhalten bei dieser Auffassung auch einen gefälligeren Sinn. Demnach ist es dann nicht bloss der ans Kreuz Erhöhte, sondern auch der durch solche Kreuzerhöhung zu Gott Erhöhte, der alle zu sich



zieht (12, 32), der als Heiland erkannt wird (8, 28), in dem jeder Gläubige Leben hat (3, 14f.). Für diese Erklärung spricht, dass doch nicht der Gekreuzigte als solcher, sondern der durch den Kreuzestod hindurch Erhöhte nach allgemein — neutestamentlicher Anschauung zum Heile verhelfen kann.<sup>1)</sup> Für diese Erklärung spricht vor allem aber der Umstand, dass Johannes nachweislich den Tod Jesu als Beginn seiner Verherrlichung angesehen hat: Tod und Verherrlichung gehen in einander über (12, 23f.; 13, 31; vgl. 17, 1—5). Nach alledem besagt die Stelle 3, 14f., dass das ewige Leben an dem im Tode und durch denselben hindurch zu Gott erhöhten Menschensohne seinen Grund findet. Wenn hier also der Tod Jesu als Bedingung der Lebensvermittlung hingestellt wird, so doch nicht der Tod isoliert betrachtet, sondern der Tod, sofern er zur definitiven Erhöhung und Verherrlichung führt.<sup>2)</sup> Fragt man nun aber, warum zur Lebensmitteilung nicht Lehre und Persönlichkeit Jesu, wie wir sie bisher betrachtet haben, und wie Johannes sie besonders betont, genügen, warum das ewige Leben denn in dem durch den Tod hindurch Erhöhten wurzeln soll, so gibt 3, 14f. keine direkte Antwort. Man kann unserer Stelle zunächst nur entnehmen, dass Lehre und Leben Jesu nicht abgesondert betrachtet werden dürfen von seinem Tod und seiner Auferstehung. Auch dem vierten Evangelisten kommt es auf das ganze Christusbild an, wie es in der Gemeinde lebt. „Christus mit allem, was er war und sein wird, ist Erlöser der Welt.“<sup>3)</sup> Mit spezielleren Ausdeutungen wird man hier vorsichtig sein müssen. Man könnte ja die Stellen, wo der Tod als Liebeserweis erscheint (10, 11; 14, 31), mit derjenigen zusammenschauen, nach welcher der durch den Tod Erhöhte alle zu sich ziehen kann (12, 32), und so dem Tode als Liebeserweis eine ziehende, d. h. zum Glauben führende Kraft zugestehen.<sup>4)</sup> Damit wäre erklärt, wie Jesu Tod das Leben bringe. Oder man könnte darauf hinweisen,

---

<sup>1)</sup> Vgl. A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. 1895. Bes. S. 82, 99 f., 115 f., 168, 242 ff., 286, 314, 374 ff. u. ö.

<sup>2)</sup> Vgl. Seeberg S. 124 f.

<sup>3)</sup> Köstlin S. 182.

<sup>4)</sup> Vgl. Seeberg S. 132—136.



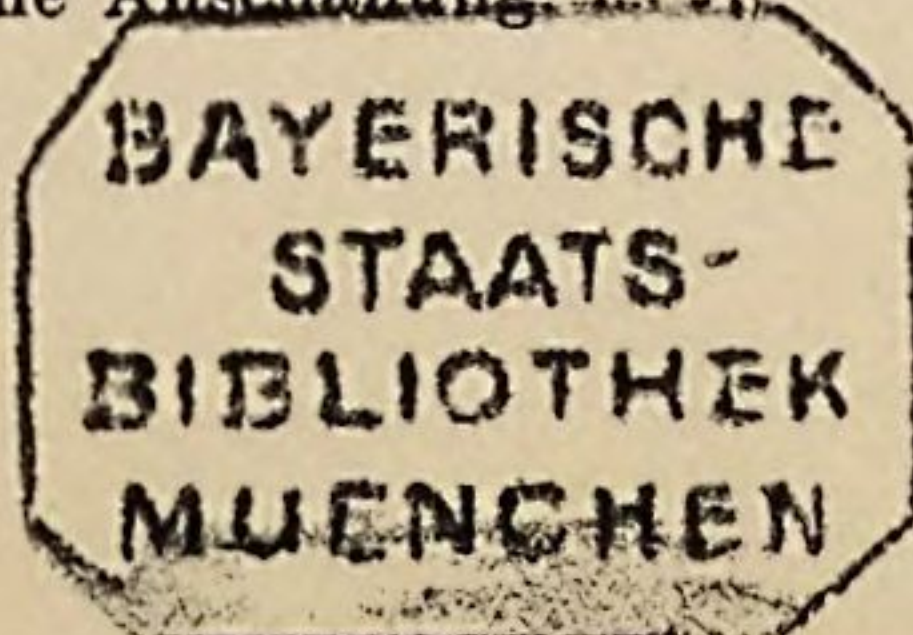
dass nur der durch den Tod hindurch Erhöhte den Geist zu senden vermöge (16, 7; 7, 39), den Geist, der durch die Wahrheitsverbreitung Leben zu wirken im stande sei (16, 8—13), Aber es lässt sich nicht nachweisen, dass 3, 14f. solche Gedanken vorliegen. Daber bleiben wir zunächst dabei stehen, Jesu Tod als „unerlässliche Vorbedingung einer allgemein erlösenden Thätigkeit“<sup>1)</sup> zu betrachten.

Dagegen scheint uns der Brief einen Schritt weiter zu führen. Wenn hier der Zweck der Sendung des Sohnes Gottes dahin beschrieben wird, dass wir durch diese Sendung leben sollen (I 4, 9), und gleich darauf als Zweck derselben Sendung die Sühne unserer Sünden angegeben wird (V. 10), so ist klar, dass Lebensmitteilung und Sühne in einer Beziehung zu einander stehen müssen. Es liegt in der Natur der Sache, dass nur die Sühne als Mittel der Lebensspendung betrachtet werden kann, nicht umgekehrt. Die Sendung Jesu bewirkt demnach deshalb das Leben, weil durch sie die Sühne gebracht wird. Dass letzteres im Tode Jesu geschieht, bedarf keines Beweises. Wie aber die im Tode gründende Sühne näher zu verstehen ist, das im Anschluss an I 1, 7—2, 2 (vgl. 2, 12; 3, 5) auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Es genügt der Gedanke, dass im Tode Christi die Tilgung der Sündenschuld begründet ist. Und wenn von dieser Tilgung das ewige Leben abgeleitet wird, so ist klar, dass zur objektiven Vermittlung des Lebens die Sündenvergebung gehört. Diesen Gedanken hatten wir im Evangelium nicht direkt gefunden. Und in der That ist hier einer der Punkte, in denen der erste Brief enger mit den populär-christlichen Gedankenreihen verknüpft erscheint als das Evangelium.<sup>2)</sup>

Einen Widerspruch zwischen Brief und Evangelium wird man gleichwohl nicht konstatieren dürfen. Auch das Evangelium weiss von einem Zorne Gottes zu berichten, dessen Nichtabwendung den Lebensempfang verhindert (3, 36), die Sündenvergebung erscheint nicht entbehrlich (20, 23), und die freilich vereinzelt berührte Hinwegnahme der Sünde (1, 29)

<sup>1)</sup> Holtzmann, Jahrb. f. prot. Th. 1882. S. 148.

<sup>2)</sup> Vgl. Holtzmann, Jahrb. f. prot. Th. 1882, bes. S. 147—149.





ist doch am einfachsten auf den in Jesu Tode gründenden Schulderlass zu beziehen. Blickt man nun auf Evangelium und Brief, deren verschiedene Schattierung in unserer Frage wir nicht vermischen wollten, zurück, so wird man nicht leugnen können, dass Johannes auch die Sündenvergebung für eine Vorbedingung des Lebens gehalten und dieselbe im Tode Christi begründet gesehen hat, wenngleich diese Betrachtungsweise im Evangelium gänzlich zurücktritt hinter der Auffassung, dass die Mitteilung der Wahrheit das Leben bringt. Man könnte die beiden Betrachtungsweisen so mit einander vermitteln, dass man die in der Sühne wurzelnde Sündenvergebung als erste Vorbedingung für die Mitteilung der Wahrheit ansähe. Allein man hat den Eindruck, dass bei Johannes die beiden Gedankenreihen mehr neben einander laufen. Dass im letzten Grunde Mitteilung der Wahrheit und Sündensühne — beide als Ursachen des Lebens — keinen Widerspruch zu bilden brauchen, ist richtig. Aber hier kommt es darauf an zu konstatieren, dass die erstere Betrachtungsweise die spezifisch johanneische ist. Wenn sich die andere auch bei ihm findet, so hat er doch nirgends den Versuch gemacht, sie in einen einheitlichen Gedanken Zusammenhang mit der ersteren zu bringen. Vielmehr hat man durchaus den Eindruck, dass — sofern von einem johanneischen System geredet werden darf — dieses sich im Evangelium findet und zwar in Bezug auf unsere Frage in den Gedankengängen, die wir im ersten Teile dieses Kapitels geschildert haben. Da handelt es sich denn um den Sohn, der durch sein Wort und seine Person den Vater vollkommen offenbart, dadurch Licht und Wahrheit und also Leben bringt. Die in der Sühne gründende Sündenvergebung wird kaum gestreift. Gleichwohl zeigt sich, dass es Johannes nicht bloss auf seine spezifischen Gedankengänge sondern auch auf dieses Stück des populär-christlichen Glaubens ankommt. Er ist im Evangelium den Gedanken zusammenhängen gefolgt, die seiner Natur am meisten Bedürfnis waren. Manches Stück des Gemeindeglaubens hat da zurückstehen müssen, ohne dass daraus folgt, er habe es geleugnet. Es hat ihm eben nicht so nah gelegen wie die anderen Gedanken. Nun wo er im Briefe — vielleicht zum Teil be-



wogen durch konkrete Verhältnisse — doch mehr Gewicht legt auf ein oder das andere bisher im Hintergrund gebliebene Moment, zeigt sich besonders deutlich, wie wenig er den Boden des Gemeindeglaubens verlassen hat.

Hat sich uns in Obigem die Beziehung zwischen Jesu Tod und dem ewigen Leben erschlossen, so gilt es nun noch auf eine Wirkung dieses Todes näher einzugehen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Jesu Hingang zum Vater die Sendung des Geistes bedingt. Der Geist ist aber auch nach Johannes das lebendigmachende Prinzip (6, 63), woraus sich für uns die Aufgabe ergibt, zu untersuchen, inwiefern er es ist. Nun heisst es, dass während Jesu irdischer Wirksamkeit Geist noch nicht da war, Jesus aber mit den Worten: wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fliessen, auf den Geist hingedeutet habe, den die Gläubigen nach seiner Verherrlichung empfangen sollten (7, 38 f.). Der Ausdruck *ὕδωρ ζῶν* erinnert uns an 4, 10, wo wir Veranlassung hatten, ihn auf das Leben spendende Wort zu deuten. Es empfiehlt sich deshalb von vornherein, hier dieselbe Erklärung anzuwenden, und dem steht nichts im Wege. Denn die *ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος* werden ja nicht einfach mit dem zu erwartenden Geist identifiziert, sondern bei ersteren wird an letzteren gedacht. Man beachte, dass — wie wir schon früher sahen — mit dem *ζῶν* nicht sowohl auf Selbstlebendiges als auf Leben Spendendes hingewiesen wird. Demnach kann es sich auch nicht darum handeln, dass etwa die Gläubigen durch den Geist Leben erhalten, sondern nur darum, dass sie durch den Geistesempfang zur Lebensvermittlung an andere befähigt werden. Solche Lebensvermittlung kann aber sehr wohl als durchs Wort sich vollziehend gedacht sein, denn der Glaube wird durchs Wort verbreitet (vgl. 17, 20). Freilich kann dieses nur in dem Falle so überaus fruchtbar wirken, dass es ein geistgetragenes, im Vollsinn begeistertes Wort ist (vgl. 6, 63). Wenn Jesus also auf eine so erfolgreiche Wortverkündigung hinblickt, so hat er eben damit schon von dem zu empfangenden Geiste geredet. Wie gewaltige, aus den Gläubigen hervorbrechende Ströme werden die Worte sein, die sie vom Geiste getragen reden, und die



überall Leben spenden — natürlich dadurch, dass sie Glauben erzeugen. Wenn demnach die Wirksamkeit des Geistes an unserer Stelle als eine missionierende geschildert wird, so ist unmittelbar klar, wie sie auch eine lebengebende ist. Der Geist bringt ja die Möglichkeit einer weiten Verbreitung der Wahrheit durch sein überführendes Zeugnis (16, 8 ff.). Und wie er die Jünger in alle Wahrheit leiten soll (V. 13), so ist er überhaupt ein Geist der Wahrheit (14, 17; 15, 26; 16, 13; I 4, 6; 5, 6), dessen Thätigkeit also durch Bezeugung der Wahrheit eine unmittelbar lebenswirkende sein muss. Nach alledem scheint die Lebensspendung durch den Geist, als Wahrheitslehrer, sehr einfach zu sein. Dennoch erhebt sich hier eine grosse Schwierigkeit. Da nämlich der Geist nicht nur als solcher erscheint, der den bisher Ungläubigen (7, 38 f.), sondern der überhaupt erst Leben bringt (6, 63), wie er auch erst die volle Wahrheit vermittelt (16, 13), so entsteht die Frage, ob nicht die bereits Gläubigen doch erst durch den Geistesempfang Leben erhalten. Muss der vierte Evangelist, der in dem Satze *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν* paulinisch beeinflusst zu sein scheint (vgl. 2. Kor. 3, 6), nicht auch wie Paulus, das (gegenwärtige) Leben nur vom Geiste ableiten (vgl. Röm. 8, 2. 6. 10), also überall da kein Leben erblicken, wo noch kein Geist ist? Da nun aber die Geistessendung erst nach Christi Erhöhung stattfindet, so folgt, dass es vorher keinen Geist und also kein Leben gegeben hat, was wieder mit der spezifisch johanneischen Erkenntnis, dass der Gläubige unmittelbar Leben habe, nicht stimmt. Diese Schwierigkeit wird noch vergrössert, wenn wir auf jenes Wort Christi blicken, das er als Trost zu seinen Jüngern beim Abschied spricht: ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch. Noch um ein Kleines, und die Welt schaut mich nicht mehr, ihr aber schauet mich; denn ich lebe, und ihr werdet leben (14, 18 f.). Hier scheint ganz deutlich das Leben den Jüngern erst verheissen zu werden. Und weil es nah liegt, diesen Lebensempfang mit der Geistessendung in Zusammenhang zu bringen, so wäre auch hiernach die letztere Bedingung des ersteren. Doch unsere Stelle ist vieldeutig, und wir müssen deshalb näher auf sie eingehen.



Um die Beziehung zu bestimmen, die das ζῆν der Jünger erhält, kommt es darauf an zu ermitteln, welche Situation Jesus mit dem Wiedersehen überhaupt im Auge hat. Da ist nun zunächst die Möglichkeit, dass an die Parusie gedacht sei,<sup>1)</sup> zu verwerfen, denn es handelt sich hier um ein Wiedersehen, das bloss den Jüngern und nicht der Welt zu teil wird, was mit der Parusie nicht stimmen würde. Demnach bleibt die doppelte Möglichkeit an Jesu Auferstehung<sup>2)</sup> oder an sein Kommen im Geist<sup>3)</sup> zu denken. Nun ist soviel klar, dass auch im ersteren Falle es sich immer nur um ein Kommen handeln kann, dem keine Trennung folgt. An die flüchtigen Erscheinungen des Auferstandenen an sich kann nicht gedacht werden, denn gerade darauf kommt es an, dass die Jünger nicht verwaist bleiben, sondern solche seien, bei denen Vater und Sohn dauernd Wohnung machen (V. 23). Also auch in dem Fall, dass an die Auferstehung gedacht sei, müsste reflektiert sein „auf die ganze neue Aera, die der Auferstandene heraufführt“.<sup>4)</sup> Weiss<sup>5)</sup> betont nun, „die Vorstellung von einem Kommen Christi im Geiste sei wohl paulinisch, aber unserm Evangelisten völlig fremd“, er unterscheide vielmehr bestimmt den persönlich gedachten Paraklet von dem erhöhten Christus. Aber auch wenn sich das so verhält, so bleibt zu beachten, dass den Jüngern für die christliche Aera Leben verheissen wird. Diese ganze Zeit aber, die von der Erhöhung Christi datiert, ist eine Zeit des Geistes. Die erste That des Auferstandenen seinen Jüngern gegenüber ist nach Johannes die Geistesmitteilung (20, 19 ff.), so dass die Aera des erhöhten Jesus und die Aera des Geistes genau zusammenfallen. Wenn nun die Jünger in dieser Zeit leben sollen, Geist und Leben aber nach dem früher Betrachteten eng zusammengehören, dann liegt es nahe, den Jüngern für die neue Zeit geistvermitteltes

---

<sup>1)</sup> So nach dem Vorgang Älterer v. Hofmann.

<sup>2)</sup> So unter anderen Weiss, Meyers Komm. S. 486; Holtzmann, H. C. S. 184.

<sup>3)</sup> So die meisten, z. B. Godet II. S. 488; Keil S. 464; Luthardt II. S. 331 f.

<sup>4)</sup> Holtzmann, H. C. S. 185.

<sup>5)</sup> Meyers Komm. S. 486.



Leben zuzuschreiben, ein Leben, das sie befähigt, den Erhöhten zu schauen. Nun sagt Weiss allerdings, das Leben der Jünger sei durch den lebendigen Jesus vermittelt, deshalb folge ja auch dem praes. ζῶ das logische futur. ζήσετε. Demnach dürfte das verheissene Leben nicht als geistvermittelt aufgefasst werden. Allein es ist schwer, aus dem Begründungssatze *ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε* eine klare Aussage über die Entstehung des Lebens der Jünger abzuleiten. Vielmehr scheint es da bloss auf die Pointe anzukommen, dass nur die Lebendigen den Lebendigen schauen können.<sup>1)</sup> Wie das Leben der Jünger entstehen wird, lässt sich unserer Stelle überhaupt nicht direkt entnehmen. Und wenn der Gedanke nicht naheliegend genug sein sollte, dasselbe nach einem Analogieschluss als geistgewirkt zu betrachten, so bleibt es doch die Geistesära, für welche Leben in Aussicht genommen wird. Denn die Ära des Geistes und des erhöhten Christus fallen zusammen, und so langen wir bei der Schwierigkeit an, von der wir ausgegangen sind, dass nämlich das Leben einerseits schon während Jesu irdischer Wirksamkeit voll ermöglicht erscheint, andererseits doch erst wieder in der Epoche des Erhöhten, welche die Epoche des Geistes ist.

Wenn wir uns in dieser schwierigen Lage nach einer Auskunft umsehen, so fällt unser Blick auf die Ansicht Seebergs (S. 135 f.), dass das Leben überhaupt erst in der Zeit nach der Erhöhung konstatiert werden könne. Seeberg meint, der Glaube der Jünger sei während der irdischen Wirksamkeit Jesu nach 16, 31 noch nicht reif gewesen, der volle Glaube und also auch das ewige Leben gehöre erst in die Zeit, wo das Auge auf den durch den Tod Erhöhten gerichtet werden könne. Allein diese Auffassung lässt sich nicht gut durchführen. Denn obwohl Jesus vorübergehend am Glaubensstande der Jünger etwas auszusetzen hat (16, 31), so werden die Jünger doch gleich darauf in so vollem Sinne als Gläubige behandelt, dass von ihnen gesagt werden kann, sie hätten in Wahrheit (ἀληθῶς) die göttliche Sendung Jesu erkannt (17, 8). Hinfort ist für diese Leute, an denen die Offenbarung

---

<sup>1)</sup> So Meyer, Handb. über das Ev. d. Joh. 5. Aufl. 1869. S. 520.



Jesu wirklich ihren Zweck erfüllt hat (V. 6 f.), nichts mehr nötig, als die Erhaltung im Namen des Vaters (V. 11; 16) und die Weihung für einen bestimmten Beruf (V. 17—19). Und nun blicken wir auf das ganze Evangelium zurück, wo mehrfach von den Gläubigen, denen bereits Leben eignet, die Rede gewesen. Gelten diese Worte doch erst von der Zeit der Erhöhung und Geistesspendung an? Gab es ewiges, bloß durch den Glauben vermitteltes Leben bereits zur Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu oder doch erst in der Epoche des Geistes? Für jede der beiden Auffassungen lassen sich Belege anführen. Der Widerspruch scheint vollkommen zu sein. — In dieser Lage erinnern wir uns des schon im vorigen Kapitel betrachteten Ausspruchs Jesu, dass die Stunde komme und schon da sei, da die Toten durch ihn lebendig werden würden (5, 25). Dass das Wort sich auf die geistige Auferweckung bezieht, haben wir gesehen. Und wenn uns auffiel, dass hier die Lebensspendung wesentlich in die Zukunft versetzt, und in der Gegenwart nur der Beginn derselben gesehen wurde, so wird uns das jetzt erklärlich. Während Jesu irdischer Thätigkeit steht die eigentliche Lebensmitteilung noch aus. Noch ist nicht die Ära des Geistes, in welcher Ströme Lebenspendenden Wassers quillen, noch sind jene grossen Erfolge, wo das Zeugnis des Geistes Tausenden zum Leben verhilft,<sup>1)</sup> nicht zu verzeichnen. Nur um geringe Anfänge von Lebensmitteilung handelt es sich noch. Im wesentlichen ist die Stunde der geistigen Auferweckung eine kommende, und nur in Parenthese wird gesagt, *ὅτι νῦν ἐστίν*. Freilich wird man mit Recht einwenden, die Lebensmitteilung würde an unserer Stelle 5, 25 nur der Extensität nach einer späteren Zeit zugewiesen, nicht der Intensität nach. Zu einer Spendung des Lebens im grossen Stile könne es ja verständlicherweise erst nach der Geistessendung kommen, deshalb könne aber doch das den Jüngern bereits vorher durch den Glauben eignende Leben wirklich vollkommenes Leben sein. Insofern sei der Widerspruch mit 14, 19, wo ihnen das Leben erst verheissen wird, doch nicht gelöst. Allein man hat zu beachten, dass

---

<sup>1)</sup> Vgl. Joh. 12, 32 mit Act. 2, 41.



das Interesse des vierten Evangelisten nicht die theoretische Frage ist, wann der eigentliche Beginn der Lebensmitteilung sei. Das vierte Evangelium gibt vielfach Erfahrungen wieder, die die Christenheit gemacht, die sie in Christo begründet weiss, und die sie deshalb ihm in den Mund legt. Wenn von dem Gläubigen die Rede ist, der bereits das Leben hat, so ist da nicht sowohl auf die historische Situation zu achten, in die das Wort versetzt wird, sondern man hat darin vorzugsweise das Bewusstsein eines Gläubigen zu erblicken, der sich durch Christus im faktischen Besitze des Lebens weiss. Der vierte Evangelist befindet sich ja natürlich in der Ära des Erhöhten, in der Ära des Geistes. Er leitet das ihm verliehene Leben unmittelbar von dem Worte ab, das er gläubigen Herzens als von Christo gesprochen hinnimmt, er weiss aber auch — analog paulinischer Erkenntnis — sein Leben im Geistesbesitz begründet. Für eine theoretische Auseinandersetzung der Streitfrage, wie es denn zu einer Zeit gestanden habe, da Christi Wort bereits vorhanden, der Geist aber noch nicht vorhanden gewesen, hat er kein Interesse. Und aus dem Grunde braucht er es auch nicht zu haben, weil man die Kluft zwischen dieser Zeit und der Geistesära überhaupt nicht unüberbrückbar machen darf. Die Zeit vor der solennen Geistesspendung ist doch nicht eine geistlose zu nennen. Auf Jesum selbst hat sich der Geist gesenkt, und er tauft in demselben (1, 33). Ohne Beschränkung gibt es ihm der Geist, und nur deshalb kann er die Worte Gottes reden, die da Glauben wirken (3, 34). Ja die Worte, die Jesu redet, sind Geist und bringen deshalb Leben (6, 63). In diesem Sinne kann es auch schon vor der Erhöhung geistgewirktes Leben gegeben haben, freilich noch nicht in weitem Umfang, da die eigentliche Geistessendung noch nicht erfolgt war. Deshalb ist es wohl begründet, wenn Jesus die Stunde der Lebensspendung in die Zukunft verlegt, ihren ersten Beginn aber gleichwohl schon vor sich sieht (5, 25). Und so kann er auch 14, 19 von dem Leben sprechen, das die Jünger in der Geisteszeit haben werden, ohne damit leugnen zu wollen, dass sie bereits durch seine geistgetragenen Worte im Besitze ewigen Lebens sein. Durch den Hinblick auf die nächste Zukunft bleibt der Besitz der Gegenwart ausser Betracht.



Hat sich uns so die Schwierigkeit, dass einerseits schon das Wort des auf Erden wandelnden Jesus, andererseits die Thätigkeit des Parakleten das Leben vermittele, gelöst, so entsteht doch gleich eine neue, wenn man bedenkt, dass als Mittel der Lebensspendung durch Geist nicht blos das Wort, sondern auch die Taufe auftritt. Denn hiernach gewinnt es — wenigstens für den ersten Blick — den Anschein, als ob Johannes zur Lebenserlangung nicht nur rein innerlich wirkende Mächte, sondern auch eine fest umschriebene äussere Kultushandlung gefordert habe. Doch man hält uns entgegen, die Taufe wäre nach Johannes garnicht Lebensbedingung, und da wird es sich uns zur Entscheidung wesentlich um die Frage handeln, ob Ev. 3, 5 die christliche Taufe gemeint sei oder nicht. Wenn nun Jesus hier die von ihm eben geforderte Wiedergeburt dahin beschreibt, sie müsse aus Wasser und Geist zu stande kommen, um ins Reich Gottes zu führen, so ist zunächst klar, dass nicht die Johannestaufe gemeint sein kann, denn zu dieser gehörte nach 1, 31. 33 nur das Element des Wassers, nicht das des Geistes. Der Täufer ist hier überhaupt aus dem Spiele zu lassen,<sup>1)</sup> denn da er nicht das Heil vermittelt, sondern nur der Vorbote desselben ist (1, 7 f. 20; 3, 27—30), so wird schwerlich sein Taufelement (ὕδωρ) parallel mit dem Charakteristikum der christlichen Ära (πνεῦμα) als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes genannt werden.<sup>2)</sup> Es wäre auch überaus künstlich, die Wendung ὕδωρ καὶ πνεῦμα in der Weise auseinanderzureissen, dass damit auf die Gaben zweier von einander getrennter Epochen hingedeutet sein sollte. Lieber gibt man dann schon die Beziehung auf eine Taufe überhaupt auf und fasst das Wasser als das seinem Wesen nach reinigende Element, hier also als Bild der Sündentilgung, den Geist dagegen „als wirkungskräftiges Prinzip eines neuen Lebens“.<sup>3)</sup> Es käme dann bloss auf den Gedanken heraus, dass ohne Sündenreinigung und vollständige Erneuerung die Wiedergeburt nicht zu stande komme. Allein man begreift

---

<sup>1)</sup> Gegen Godet II. S. 145 u. a.

<sup>2)</sup> Gegen v. Hofmann, Der Schriftbeweis II, 2. 2. Aufl. 1860. S. 12 und Luthardt I. S. 373.

<sup>3)</sup> Weiss, Meyers Komm. S. 131.



nicht recht, warum dieser einfache Gedanke in eine so überaus künstliche Form gekleidet sein sollte. Das hiesse beinahe das verhältnismässig Leichtere, die Wiedergeburt, mit dem Schwierigeren zu erklären. Denn schwierig ist das Verständnis von Wasser und Geist, sobald man die beiden Elemente vereinzelt. Die Wendung in ihrer ungetrennten Einheit dagegen brachte dem christlichen Leser etwas sehr wohl Bekanntes und zur Erklärung der Wiedergeburt gut Geeignetes in Erinnerung, nämlich die christliche Taufe. Man beachte, dass die blossе Zusammenstellung von Wasser und Geist an die Taufe erinnern musste, und man das Charakteristische dieser Zusammenstellung nicht zerstören darf, zumal mit Recht angeführt worden ist,<sup>1)</sup> dass schon bei Beginn unseres Evangeliums Wasser und Geist sich im Hinblick auf das Taufen gegenüberreten (1, 26. 31. 33). Nach alledem werden wir denen folgen, welche die Geburt aus Wasser und Geist auf die christliche Taufe beziehen.<sup>2)</sup> Was dagegen gesagt worden ist, kommt letztlich immer darauf hinaus, dass Jesu so gemeintes Wort dem Nikodemus unverständlich bleiben musste, was dann für die geschichtliche Auffassung des Gesprächsverlaufs verhängnisvoll werden kann. Allein der vierte Evangelist legt seinen redenden Personen so oft Worte in den Mund, die den Zuhörern von ihrem Standpunkte aus unbegreiflich sind,<sup>3)</sup> dass wir keinen Grund haben, uns an dieser Stelle daran zu stossen.<sup>4)</sup> Nicht auf das Verständnis des Nikodemus, sondern auf das Verständnis seines christlichen Leserkreises kommt es dem Johannes an. Nach alledem lässt sich kaum bestreiten, dass wir es mit der christlichen Taufe zu thun haben, und dass also der Geist nicht allein durch das Wort wirkt, sondern auch

<sup>1)</sup> Von Holtzmann, H. C. S. 64.

<sup>2)</sup> So Meyer S. 157; Holtzmann, H. C. S. 64 u. a. Etwas modifiziert Keil S. 166.

<sup>3)</sup> Vgl. 1, 29; 2, 19; 3, 13; 6, 51 ff. 62; 8, 28. 58 u. sehr oft.

<sup>4)</sup> Weiss meint freilich, wegen der sonst bei Johannes nicht vorkommenden Ausdrücke *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hätte unsere Stelle „alle Indizien wörtlicher Authentie“ für sich (D. joh. Lehrbegr. S. 290). Allein *ἀπαξ λεγόμενα* treffen sich auch sonst bei Johannes, und dass unser Spruch im ganzen synoptischen Gepräge trüge, kann man nicht behaupten.



durch die Taufe. Die johanneische Neuzeugung findet in der Taufe statt, und bei dieser ist der Geist das agens. Was er aber hier hervorbringt, ist nichts Geringeres, als was er durchs Wort hervorbringt, nämlich das Leben. Darauf kommt es mit dem synoptischen Ausdruck βασιλεία τοῦ Θεοῦ doch heraus. Denn die ζωή war ja schon bei den Synoptikern das eigentliche Gut der βασιλεία. So bedeutet auch hier der Eintritt in die βασιλεία den Eintritt in jenen vollständig neuen Zustand, den Johannes sonst mit seinem Lieblingswort ζωή bezeichnet.<sup>1)</sup> Mithin wirkt der Geist durch die Taufe das Leben.

Mit diesem Resultat scheinen wir nun bei der Schwierigkeit anzukommen, mit der wir oben zu kämpfen hatten, dass nämlich wieder eine Bedingung des Lebens auftritt, die erst nach Christi Hingang möglich ist, ja die ihrer Natur nach andersartig zu sein scheint, wie die sonstige Lebensbedingung, das Wort. Wie kann das ewige Leben durchs Wort bereits vermittelt werden und dann doch wieder von der Taufe abhängig sein? Es ist oben der Gesichtspunkt angedeutet worden, von dem aus sich auch diese Frage löst. Wenn es richtig war, dass der vierte Evangelist sein Leben im Geistesbesitz begründet weiss, so kann es nicht wundernehmen, wenn er auch die Taufe als Grund des ewigen Lebens behandelt. Er spricht damit nur die allgemeine urchristliche, speziell paulinische Erkenntnis aus, dass Taufe und Geistesempfang zusammenfallen, mindestens in Verbindung stehen. Dabei wird er ebenso wenig wie Paulus auf die Möglichkeit reflektiert haben, dass jemand getauft und doch nicht gläubig sei. Er fasst die Taufe eben nicht als opus operatum, sondern als untrennbar mit dem Gläubigsein verbunden und deshalb als Grund des Geistesbesitzes und des Lebens. Aber auch die andere Möglichkeit, dass jemand gläubig und doch nicht getauft sei, bleibt hier ausser Betracht. In dieser Lage waren die Jünger während Jesu Erdenleben. Doch ihr Zustand wird an unserer Stelle nicht berücksichtigt, denn die christliche Erfahrung des Verfassers, dass das ewige Leben weil im Geist so auch in

---

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzmann, H. C. S. 62.



der geistvermittelnden Taufe gründet, wird nicht alteriert durch die singulären Erlebnisse der Jünger während Jesu irdischer Wirksamkeit. Wie Paulus in einem Atemzuge die Gotteskindschaft auf den Glauben und gleich darauf das Anziehen Christi auf die Taufe basieren kann (Gal. 3, 26 f.), so ist es für den vierten Evangelisten kein Widerspruch dem Gläubigen und dann wieder dem Getauften ewiges Leben zuzuschreiben. Steht es aber so, dann werden wir uns nicht wundern, wenn der vierte Evangelist schliesslich auch das Abendmahl als Leben wirkend behandelt. Man hat das aufs stärkste bestritten, und wir sind deshalb genötigt, die entscheidende Stelle näher ins Auge zu fassen.

Der Streit über die berühmte Rede Ev. 6, 51—58<sup>1)</sup> hat eine ganze Litteratur hervorgerufen. Hier können zur Begründung unserer Anschauung natürlich nur die wesentlichsten Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Was ist mit dem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu gemeint? Handelt es sich um Vereinigung mit seiner gesamten Person, so dass *σὰρξ καὶ αἷμα* Bezeichnung der menschlichen Natur Jesu wären,<sup>2)</sup> oder handelt es sich um die gläubige Aneignung Jesu als des in den Tod Gegebenen,<sup>3)</sup> oder geht der Ausdruck aufs Abendmahl?<sup>4)</sup> Die erste Auffassung scheitert schon daran, dass

---

<sup>1)</sup> Wenn Spitta (Zur Gesch. u. Litt. des Urchristentums I. 1893. S. 218—221) den ganzen Abschnitt V. 51—59 für Einschub erklärt, weil nach seiner Meinung V. 60 ff. nur den Anschluss an V. 50 verträgt, so ist zunächst dagegen zu sagen, dass der V. 63 auftretende Begriff der *σὰρξ* gerade auf den ausgemerzten Abschnitt zurückzublicken scheint, sowie V. 61—63 als Kommentar für denselben überhaupt nicht unbrauchbar sind. Aber selbst wenn der Abschnitt V. 51—59 den ursprünglichen Zusammenhang unterbräche und eingeschoben wäre, so müsste man diesen Einschub um seiner ganzen johanneischen Klangfarbe willen doch wieder dem Verf., der sich etwa selbst vervollständigen wollte, zuschreiben. Daraus folgt in jedem Falle unser Recht, den Abschnitt als johanneisch zu behandeln.

<sup>2)</sup> So z. B. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 249; Luthardt I. S. 512; Keil S. 264; Wendt, Lehre Jesu II. 1890. S. 474; Zietlow S. 6. Vgl. de Wette-Brückner S. 133, 135.

<sup>3)</sup> So z. B. Meyer S. 274; Weiss, Meyers Komm. S. 268. Etwas modifiziert Godet II. S. 274.

<sup>4)</sup> So nach dem Vorgange vieler Väter, katholischer Ausleger und der Tübinger Schule auch neuerdings sehr viele, z. B. Holtzm.



die Wendung *σὰρξ καὶ αἷμα* nur in solchen Fällen zur Bezeichnung der Menschennatur vorkommt, wo sie als ungetrennte Formel steht,<sup>1)</sup> während es sich hier nicht um „Fleisch und Blut“ sondern um Essen des Fleisches und Trinken des Blutes handelt. Durch eine solche Trennung von Fleisch und Blut wird natürlich verhindert, dass es sich noch um die gesamte Menschennatur handelt, für die ja gerade das Zusammensein von Fleisch und Blut charakteristisch ist. Diese Trennung scheint nun gerade auf den Tod hinzuweisen, und das verwertet die zweite Auffassung, nach der wir es nur mit einer Bildrede für die gläubige Vereinigung mit dem in den Tod Gegebenen zu thun haben. Allein man kann nicht einsehen, weder wie die Leser des Evangeliums noch wie die im Gespräch befindlichen Juden eine solche Bildrede hätten verstehen können. Die letzteren hatten das Faktum des Todes Jesu ja noch garnicht vor sich, wie sollten sie also eine so schwierige Bildrede auf den weder eingetretenen noch erwarteten noch auch vorher nur deutlich berührten Tod beziehen. Denn selbst wenn V. 51 auf den Tod Jesu ginge, so müsste es sich da doch allermindestens um einen sehr undeutlichen Hinweis handeln. Man begreift unter diesen Umständen garnicht, wie Weiss behaupten kann, das Trinken des Blutes, das ja nur nach einem gewaltsamen Tode möglich sei, weise doch „deutlich“ darauf hin, dass es sich um eine Aneignung seines Todes handle.<sup>2)</sup> Keiner der Zuhörer wusste doch etwas von dem gewaltsamen Tode Jesu geschweige denn von einer Heilsbedeutung desselben, wie sollte er also bei dem Trinken des Blutes an eine geistige Aneignung des in den Tod Gehenden denken? Man führe doch nur eine Analogie an, welche auch den Juden zur Zeit Jesu geläufig war, und die ein solches Verständnis der Worte ermöglichen konnte. — Ist man dagegen geneigt, von dem Verständnis der Juden zur Zeit Jesu abzusehen und an das der Leser des Evangeliums, die von

---

H. K. S. 110—112; O. Holtzmann S. 227; Spitta S. 217; Köhler S. 162 u. a.

<sup>1)</sup> So an allen Stellen, auf die man sich beruft: Mt. 16, 17; 1. Kor. 15, 50; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12; Hebr. 2, 14.

<sup>2)</sup> Meyers Komm. S. 268.



einer Heilsbedeutung des Todes Jesu wussten, zu appellieren, so befindet man sich in noch viel peinlicherer Verlegenheit. Denn das kann man nicht leugnen, dass für die christlichen Leser die Anknüpfung einer solchen Bildrede an das Abendmahl bedeutend näher liegen musste als an den Tod Jesu. Ja man kann es sich überhaupt nicht vorstellen, dass zu einer Zeit, wo das Abendmahl existierte, von einem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu die Rede sein konnte ohne Beziehung auf den heiligen Brauch.<sup>1)</sup> Wenigstens hätte kein Mensch eine solche Bildrede dann verstehen können, denn Analogien für ein solches Verständnis liegen eben nicht vor. Nach alledem können wir nicht umhin uns der mehrfach ausgesprochenen Alternative anzuschliessen: „Leser, welche vom Abendmahl nichts wussten, konnten die Fleisch- und Blutrede überhaupt nicht verstehen, — Leser, welche das Abendmahl kannten, vermochten sie nur vom Abendmahl zu verstehen.“<sup>2)</sup> Überlegt man nun einerseits, dass die Gegner Jesu solch eine Rede nicht begreifen konnten, die Leser des vierten Evangeliums dagegen sie unbedingt aufs Abendmahl beziehen mussten, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen, dass Johannes hier — wie überhaupt häufig — eine spätere christliche Erfahrung dem predigenden Jesus in den Mund legt. Für den Erkenntnisstand christlicher Leser sind die Reden des vierten Evangeliums ja überhaupt berechnet, und von diesen Lesern konnte der Verfasser bei einer solchen Bildrede das Absehen vom Abendmahl nicht verlangen. So gehört denn unsere Stelle zu denen, die einen dazu veranlassen, die Reden des vierten Evangeliums mindestens nicht im einzelnen als historische Referate zu betrachten. Weiss<sup>3)</sup> hat ganz Recht mit der Behauptung, die Auffassung unserer Stelle vom Abendmahl sei für die geschichtliche Auffassung

---

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzm. H. C. S. 112 unten. Der Hinweis darauf, dass nach neutestamentlicher Abendmahlsterminologie  $\sigma\omega\mu\alpha$  und nicht  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  stehen müsste, kann dem Gewicht der ganzen Bildrede gegenüber kaum in die Wagschale geworfen werden, zumal im Hinblick auf Ignat. Smyrn. 7. Rom. 7.

<sup>2)</sup> Köhler S. 162. Vgl. Rückert, Das Abendmahl. 1856. S. 281 bis 283.

<sup>3)</sup> Meyers Komm. S. 266.



der Worte Jesu von vornherein unannehmbar“. Nur wird die richtige Methode umgekehrt, wenn man zuerst die Rede für geschichtlich erklärt und danach exegesiert, während doch erst der klare und deutliche Wortsinn ein Urteil darüber erlauben darf, wieweit es sich hier um ein historisches Referat handelt.

Aber man hält uns entgegen, die Erklärung vom Abendmahl verwickle Johannes in Selbstwidersprüche, denn da er das ewige Leben bereits jedem Gläubigen zuschreibe, könne er es nicht hier erst vom Abendmahlsgenuss abhängig machen.<sup>1)</sup> Deutlich sagt er: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage (V. 53 f.) Nach dem, was sich uns bei Betrachtung der Taufe ergeben hat, werden uns diese Worte nicht irre machen können. Sie könnten es nur in dem Falle, dass das Abendmahl hier als opus operatum aufträte, dass also der blosse leibliche Genuss des Abendmahls als Leben bringend angesehen wäre. Aber gegen eine solche Auffassung legen ja die Verse 61—63 ausdrücklich Protest ein. Wie die *σάρξ* an und für sich überhaupt nichts nützt, so kann auch die *σάρξ* Jesu nur insofern Leben vermitteln, als sie dem angehört, dessen *πνεῦμα*-Wesen sich durch den Hingang in den Himmel bewährt hat (V. 61 f.).<sup>2)</sup> Wenn also auch nur von *σάρξ* die Rede gewesen, so muss es sich doch um eine pneumatische Gabe gehandelt haben, denn der Geist allein spendet Leben, und deshalb vermitteln auch die gesprochenen Worte, nicht sofern in ihnen von blosser *σάρξ* die Rede gewesen, sondern nur als Träger des Geistes das Leben (V. 63). Wenn hiernach das Abendmahl als eine geistige Gabe erscheint, so liegt es überhaupt nahe, Abendmahl und Geistesbesitz in Beziehung zu setzen. Denn im Abendmahl findet eine Vereinigung mit Jesu statt (V. 56), der als erhöhter Herr Geist ist (V. 62 f.). Wo sich nun der Erhöhte im Abendmahl zur Nahrung anbietet, da ist es eben

---

<sup>1)</sup> Vgl. bes. Weiss, Meyers Komm. S. 266 unten.

<sup>2)</sup> Vgl. Holtzmann, H. C. S. 113 f.



Geistesspeise, die dem Gläubigen geboten wird. Dann aber ist ganz begreiflich, wie solche Speise zu Leben und Unsterblichkeit verhilft (V. 58). Ganz ähnlich wie Paulus die künftige Lebendigmachung auf den Geistesbesitz der Christen zurückführt (Röm. 8, 11), so kann Johannes jene Nahrung, in welcher der erhöhte Menschensohn, der da Geist ist, in den Gläubigen eingeht, als Grund des ewigen Lebens betrachten. Die Vorstellung ist allemal die, dass die Einwohnung göttlichen Geisteswesens Leben und Auferstehung sichert.<sup>1)</sup> Diese Auffassung des Abendmahls Joh. 6 als pneumatischer Speise, die Leben gibt, findet die deutlichste Bestätigung durch die Gebete der Didache. Mögen dieselben älter oder jünger als unser Evangelium sein, im Zusammenhang stehen sie jedenfalls mit ihm,<sup>2)</sup> ob sie sich nun an das Evangelium anlehnen oder — was wahrscheinlicher — selbst aus dem johanneischen Kreise stammen. Besonders in letzterem aber auch im ersterem Falle bieten sie einen sicheren Kanon zur Auslegung von Joh. 6. Wenn es nun in jenen Gebeten heisst: *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον*, so ist klar, dass das Abendmahl eben als pneumatische Speise ewiges Leben vermitteln kann — ein Gedanke, der den in unserem Text gefundenen aufs genaueste bestätigt.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Mit alledem ist ja freilich noch nicht entschieden, wie Joh. sich das Verhältnis des erhöhten Christus, der Geist ist, zum Parakleten, der auch Geist ist, gedacht hat. Weiss mag Recht haben, wenn er zwischen beiden bei Joh. eine schärfere Scheidung konstatiert als bei Paulus (vgl. 2. Kor. 3, 18) (Meyers Komm. zum Ev. Joh. S. 486). Allein man mache die Grenzen nicht zu scharf. Dagegen spricht nicht nur Ev. 6, 61—63 im Zusammenhang mit dem Abendmahl, sondern auch das oben betrachtete Zusammenfassen der Geistesära mit der des Erhöhten. Auch beachte man, dass solange Jesus auf Erden wandelt, in gewissem Sinne kein Geist da ist (7, 39). Er muss so zu sagen selbst erst Geist werden (6, 62 f.), um Geist senden und abgeben zu können (vgl. 16, 7).

<sup>2)</sup> Vgl. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel. In den Text. u. Unters. 1884. S. 81; Zahn, Gesch. d. neutestamentlichen Kanons I, 2. 1889. S. 910.

<sup>3)</sup> Damit scheint der eine Gesichtspunkt altchristlicher Abendmahlsauffassung charakterisiert zu sein. Der nächste Anknüpfungspunkt ist hier wohl Ignatius, dessen *γάρμαρον ἀθανάσιος* (Ephes. 20) sich nicht ungeschickt an Joh. 6 (resp. joh. Tradition) anschliesst, wenngleich der Ausdruck bereits eine bedeutende Vergrößerung enthält, die dann in späterer



Dass aber Johannes das Abendmahl nur für den Gläubigen eine rechte Speise sein lässt, ist klar, da nur dieser göttlichen Geist aufzunehmen im stande ist. Deshalb braucht auf ein mögliches Auseinanderfallen von Glauben und Abendmahlgeniessen gar nicht reflektiert zu werden. Wer zur Gemeinde der Gläubigen gehört, nimmt am Abendmahl teil, wer es also nicht thut, der gehört nicht zur Gemeinde der Gläubigen, hat mithin in keinem Falle Leben (V. 53 f.).<sup>1)</sup> Bewährt sich so überall die Erklärung unserer Stelle vom Abendmahl, dann ist es jedenfalls am einfachsten auch V. 51 b auf dasselbe zu beziehen. Sowohl die folgenden, von uns bereits besprochenen Verse weisen auf ein Geniessen des Fleisches hin, als auch die vorhergehenden durch den Begriff *ἀφ' ου* solch ein Geniessen nahe legen.<sup>2)</sup> Der Evangelist gibt ein solches Verständnis von V. 51 b selbst an die Hand, da er in V. 52 die Juden fragen lässt, wie man denn Jesu Fleisch essen könne. Mithin kann unsere gesamte Stelle auf Jesu Tod nur insofern reflektieren, als der Tod die Bedingung des Abendmahls ist. Das ist dann natürlich nur eine ganz indirekte Beziehung, die hier füglich ausser Betracht bleiben konnte.

Dass sowohl Taufe wie Abendmahl als Leben spendend gewertet werden, dass ist ein Ergebnis, welches sich im ersten Briefe Joh. bestätigt. Wenn hier im 5. Kap. als die drei Zeugen für die Gottessohnschaft Jesu der Geist, das Wasser und das Blut genannt werden (V. 7 f.), so wird man zunächst im Hinblick auf V. 6 unter dem Wasser die Taufe verstehen, in welcher der Geist auf Jesum herabfiel (Ev. 1, 31—33) und unter dem Blut seinen gewaltsamen Tod (vgl. 19, 34). Beide Momente haben für seine Gottessohnschaft Zeugnis abgelegt (vgl. 1, 34 mit 19, 35). Gleichwohl fordert die Wendung *τὸ*

---

Zeit noch gewachsen ist. Auf der von Joh., der Didache und Ignatius bezeichneten Linie liegen namentlich griechische Abendmahlsauslegungen. — Der andere Gesichtspunkt altchristlicher Abendmahlsauffassung betont Jesu Tod und die Sündenvergebung (Paulus, Synoptiker).

<sup>1)</sup> Mit Recht betont Holtzmann (H. C. S. 111), Zugehörigkeit zur Gemeinde ohne Beteiligung an den die Gemeinschaft bildenden mysteriösen Akten gebe es weder für Paulus noch für Joh.

<sup>2)</sup> Vgl. Holtzmann, H. C. S. 110.



ὁδὼς καὶ τὸ αἶμα geradezu auf, bei dieser Erklärung nicht stehen zu bleiben, sondern in V. 7 f. daneben die Beziehung auf Taufe und Abendmahl anzunehmen,<sup>1)</sup> zumal dadurch das Zeugnis aus einem nur einmaligen zu einem sich immer wiederholenden wird.<sup>2)</sup> Dieses von Gott gegebene Zeugnis nun ist grösser als alles Zeugnis, das Menschen geben können (V. 9). Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich (V. 10 a). Wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht, denn er hat nicht an das Zeugnis geglaubt, das Gott betreffs seines Sohnes abgegeben (V. 10 b). Da in V. 9 und V. 10 b von demselben in V. 7 f. beschriebenen Gotteszeugnis die Rede ist, so ist ganz klar, dass auch in V. 10 a kein anderes — etwa das Zeugnis der eigenen Erfahrung — gemeint sein kann, wie Weiss will. Wenn der Verfasser einen solchen Sprung hätte machen wollen vom Zeugnis Gottes auf das der inneren Erfahrung, so hätte er das deutlicher andeuten müssen. Da er das aber nicht thut, so kann er nur dasselbe Zeugnis meinen, nämlich das objektive Zeugnis Gottes, welches der Gläubige — natürlich durch den Glauben vermittelt — in sich trägt. Nun wird aber das Zeugnis V. 11 näher dahin bestimmt, dass Gott den Gläubigen ewiges Leben gegeben habe. Auch dieses Zeugnis wird durchaus nicht als ein anderes von dem ersten unterschieden, mithin muss es mit ihm zusammenfallen, was auch gar keine Schwierigkeiten verursacht. Mit dem Zeugnis, das Gott in Taufe und Abendmahl für seinen Sohn ablegt, ist auch das Zeugnis gegeben, welches in der Thatsache des ewigen Lebens seiner Gläubigen besteht. Die doppelte Betrachtungsweise erklärt sich am einfachsten daraus, dass das Zeugnis das eine Mal nach den Zeugen (Geist, Taufe und Abendmahl), das andere Mal nach der Wirkung der Zeugen (ewiges Leben) betrachtet wird. Daraus folgt aber, dass das ewige Leben durch Geist, Taufe und Abendmahl vermittelt wird, eine Erkenntnis, die uns bereits aus Ev. 3 und 6 aufgegangen ist. Nun wird noch deutlicher, inwiefern Taufe und Abendmahl als Zeugnis für die

---

<sup>1)</sup> Gegen Weiss, Meyers Komm. S. 156.

<sup>2)</sup> Vgl. Holtzmann, H. C. S. 262.



Gottessohnschaft Jesu angeführt werden konnten. Wenn Geist, Taufe und Abendmahl das ewige Leben vermitteln, so sind diese drei Faktoren durch ihre herrliche Wirkung göttlichen Lebens ein Zeugnis dafür, dass der Jesus, mit dem sie in Verbindung setzen, Gottes Sohn ist. Der Hauptzeuge bleibt freilich der Geist (V. 6 b). Denn mochte die Welt für das durch Taufe und Abendmahl erzeugte innere Leben der Gläubigen unempfindlich sein, dass göttlicher Geist in der Gemeinde wirke und dadurch für Jesu Gottessohnschaft Zeugnis ablege — dem konnte sie sich schlechterdings nicht verschliessen (vgl. Ev. 7, 38f. mit 16, 8 ff.), und deshalb machte sie durch ihren Unglauben Gott zum Lügner (I 5, 10).

Wenngleich betont werden musste, dass Taufe und Abendmahl nicht als Kultushandlungen an sich in Betracht kommen, sondern vom Glauben nicht zu trennen sind, so hat man andererseits keine Veranlassung, sie in bloss subjektive Funktionen zu verflüchtigen. Denn die Taufe wirkte ja gerade insofern das Leben, als in ihr der Geist mitgeteilt wurde, und ebenso erhielt man durchs Abendmahl Leben, weil es eine Speisung mit Geist war. Demnach bleiben Taufe und Abendmahl objektive Gaben, freilich solche, die den Glauben nicht erst erzeugen sondern bereits voraussetzen. Das weist uns darauf hin, die subjektiven Lebensbedingungen näher ins Auge zu fassen. Doch zuvor sei ein Überblick gestattet über unsere Betrachtung der objektiven Lebensvermittlung.

Zwei Gruppen von Aussagen über die objektive Vermittlung des Lebens lassen sich bei Johannes unterscheiden. Die erste — sie enthält die spezifisch johanneische und vorherrschende Auffassung — ist derart, dass in ihr das Leben bereits während Jesu Erdenwandel als realisiert vorgestellt werden kann. Denn Jesus bringt es durch seine Wortverkündigung und das Darleben seiner Persönlichkeit. So übt er als vollkommener Offenbarer Gottes jene erleuchtende Thätigkeit aus, durch welche die Wahrheit mitgeteilt wird, deren Inhalt Gott, die heilige Liebe, ist. Solche Wahrheitsmitteilung erzeugt unmittelbar Leben. — Aber obgleich diese Mitteilung als durch den auf Erden wandelnden Jesus ausgeführt geschildert wird, so liegt doch das Interesse



des in der Ära des erhöhten Jesus schreibenden vierten Evangelisten nicht sowohl an der Feststellung des historischen Anfangs der Lebensspendung, als vielmehr an dem Faktum, dass jetzt, d. h. in der christlichen Zeit, durch die Worte Jesu, des vollkommenen Gottesoffenbarers, Leben vermittelt wird. Dieser Jesus wandelt aber nicht mehr auf Erden, sondern ist der durch Tod und Hingang zum Vater Erhöhte. Deshalb kann in der zweiten Gruppe der Aussagen die Lebensspendung als in die Ära des Erhöhten hineingehendend behandelt werden. Der Tod Jesu begründet das Leben, sofern er Bedingung einer allgemein erlösenden Thätigkeit Jesu ist. Aber er ist auch Bedingung der Geistessendung. Und der Geist ist lebendigmachend. Ist er das, dann ist begreiflich, wie auch die Taufe, als den Geist mitteilend, und das Abendmahl, als geistliche Speise, Leben bringen können. So wird die spezifisch johanneische Auffassung von der erleuchtenden und Leben bringenden Wahrheit mit der populär-christlichen und speziell paulinischen Anschauung über den lebendigmachenden Geist kombiniert. Johannes zeigt hier — trotz seiner eigentümlichen Gedankengänge — seine Übereinstimmung mit dem übrigen Urchristentum. Ihren Einigungspunkt finden die beiden Gedankenreihen darin, dass alle Wahrheitsmitteilung immer nur durch geistgetragene Worte geschehen kann. Dagegen tritt eine andere Bedingung des Lebens unvermittelter neben die Wahrheitsoffenbarung, als den spezifisch johanneischen Lebensgrund. Diese andere Bedingung ist die in Christi Tod wurzelnde Sühne für die Sünden, durch welche Betrachtung Johannes auch hier seinen Zusammenhang mit dem populären Christentum bekundet. Freilich tritt die Sühne — wenigstens im Zusammenhang mit dem Lebensbegriff — nur im Briefe deutlich hervor, während im Evangelium von Sündensühne nur ganz vereinzelt die Rede ist, und speziell in den Gedankenreihen über Licht, Wahrheit und Leben auf dieselbe nicht reflektiert wird.

---



### 3. Subjektive Vermittlung des Lebens.

Dass der entscheidende Akt von seiten des Menschen zum Lebensempfang der Glaube ist, konnte auch in der bisherigen Untersuchung vorausgesetzt werden, da diese johanneische Betrachtungsweise klar am Tage liegt (3, 15 f. 36; 5, 24; 6, 40. 47; 20, 31; I 5, 13; vgl. Ev. 6, 27 mit V. 28 f., V. 68 mit 69 u. ö.). Nun ergibt sich uns aber die Aufgabe, näher auf die subjektive Lebensvermittlung einzugehen, und deshalb das Wesen des Glaubens nach seinen grundlegenden Zügen zu untersuchen. Wenn wir da von der massgebenden Stelle ausgehen, in der Johannes den Zweck seines ganzen Evangeliums bestimmt, so geht zunächst hervor, dass man als Glaubender Leben hat (20, 31 b). Die authentische Erklärung, was mit diesem absolut gebrauchten Glaubensbegriff gemeint ist, erhält man aus der ersten Vershälfte der Stelle 20, 31. Die Leser sollen glauben, dass Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist; in solchem Glauben werden sie Leben haben. Da hier von πιστεύειν ein Objektsatz abhängig ist, so muss derselbe zunächst als Fürwahrhalten bestimmt werden, wobei freilich sofort zu beachten ist, dass der Inhalt dieses Fürwahrhaltens nichts anderes ist, denn die Sendung Jesu, als des Sohnes Gottes. Hiermit stimmt überein, dass bei der nicht seltenen johanneischen Verbindung von πιστεύειν mit einem Objektssatz der Inhalt des letzteren es stets mit der Sendung resp. Messianität Jesu zu thun hat. Ob der Gegenstand des Glaubens ganz direkt dahin bezeichnet wird, dass Jesus der Christus ist (11, 27; I 5, 1), oder der Sohn Gottes (I 5, 5), oder der Heilige Gottes, d. h. der von Gott zum Messias Geweihte (6, 69), oder dass Gott ihn gesandt hat (11, 42; 17, 8. 21), er von Gott ausgegangen ist (16, 27. 30), oder ob allgemein von dem Glauben geredet wird, dass Jesus es ist, d. h. die Persönlichkeit auf die es ankommt <sup>1)</sup> (8, 24; 13, 19) — man sieht leicht, dass die Glaubenserkenntnis nur einen und denselben Inhalt hat: die Messianität Jesu. <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzmann, H. C. S. 131 unten.

<sup>2)</sup> Dieser Begriff ist dabei in einem weiten Sinne gemeint. Der Messias



Darauf kommt auch die Forderung hinaus zu glauben, dass Jesus im Vater, und der Vater in ihm sei (14, 10 f.), denn damit wird ja die Befähigung Jesu zu seinem messianischen Beruf ausgedrückt. Freilich zeigt diese Aussage, dass Johannes sehr hoch von einer solchen Befähigung gedacht hat, weil der messianische Beruf die vollkommene Offenbarung Gottes ist (vgl. bes. 17, 5 f.), solche aber nur durch Einwohnung des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne ermöglicht wird (14, 6—11). Demnach können wir konstatieren, dass wo πιστεύειν mit einem Objektssatz verbunden ist, dasselbe Anerkennung der Messianität Jesu, als des vollkommenen Offenbarers Gottes bedeutet.

Eine solche Anerkennung fordert Jesus auf sein Wort hin, denn er sagt 14, 11: Glaubet mir, dass ich im Vater und der Vater in mir ist. Es handelt sich also um die Annahme des Zeugnisses, dass Jesus der Messias ist. Diese Betrachtung wird durch die nicht wenigen Stellen bestätigt, wo πιστεύειν c. dat. konstruiert ist. Wenn Jesus sagt, dass man ihm glauben solle, so fordert er das nicht für irgend welche einzelne religiöse Aufschlüsse und Belehrungen, sondern für seine messianische Selbstbezeugung. Das geht deutlich aus den betreffenden Zusammenhängen hervor. Er tadelt die Juden, dass sie dem nicht glauben, den Gott gesandt hat (5, 38; vgl. V. 46 mit 43), dem, der seinen Anspruch Sohn Gottes zu sein durch seine Werke als berechtigt erwiesen hat (10, 36 f.). Die Juden, die ein Zeichen verlangen, um Jesu Glauben zu schenken, meinen das nicht anders, als dass sie dadurch für sein messianisches Selbstzeugnis Glauben gewinnen würden (vgl. 6, 30 mit V. 29), und diejenigen, die an Jesum, der eben seine Sendung wiederum bezeugt hat, gläubig geworden sind, werden gleich darauf solche genannt, die ihm Glauben geschenkt haben (8, 30 f.; vgl. V. 45 f.). Weil aber Jesus der Gottgesandte ist, so kann auch direkt gefordert werden, dass man Gott glaubt — natürlich in Bezug auf die Sendung seines Sohnes, wie das der Zusammenhang deutlich zeigt (5, 24; I 5, 10). Deshalb gilt es auch dem Namen seines Sohnes zu

---

ist (bei Joh.) der Gesandte Gottes, der kraft seines einzigartigen Sohnesverhältnisses zum Vater denselben offenbart.



glauben (I 3, 23), womit die Anerkennung dessen gemeint ist, was dieser Name besagt, nämlich die Messianität Jesu. So führt uns denn die Betrachtung der Stellen, wo πιστεύειν c. dat. steht, zum selben Resultat, das sich uns bei Untersuchung der Aussagen mit πιστεύειν ὅτι ergab: Glaube ist Anerkennung der Messianität Jesu. Man darf sich da auch nicht irre machen lassen dadurch, dass vereinzelt einem Zeugnis geglaubt wird, ohne dass sein Inhalt die Sendung Jesu ist. Wenn Jesus der Samariterin sagt: Glaube mir, dass die Stunde kommt, wo ihr weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet (4, 21), so fordert er freilich, man solle ihm glauben in Bezug auf eine Einzelheit, nicht das messianische Selbstzeugnis. Aber man sieht leicht, dass es sich hier nicht um den entscheidenden Glaubensakt handelt. Dass Johannes einen allgemeineren, populären Gebrauch des Glaubensbegriffes nicht aufgegeben hat, geht ja auch aus anderen Stellen hervor. Wenn der Königliche einer einzelnen Zusage Jesu glaubt (4, 50), so ist er dadurch noch nicht gläubig geworden, er wird es ja erst später (V. 53), und umgekehrt können die Jünger, obwohl sie bereits gläubig sind, doch Glauben gewinnen an den Verheissungsinhalt der Schrift und ein sich darauf beziehendes Wort Jesu (2, 22). Durch solche Stellen, die den populären Gebrauch von πιστεύειν aufweisen, wird der technische Gebrauch desselben nicht alteriert. Dass wir aber berechtigt sind, in dem oben geschilderten Begriff des Glaubens als Anerkennung der Messianität Jesu den technischen Glaubensbegriff zu erblicken, bestätigt sich schon im Hinblick auf das absolut gebrauchte πιστεύειν.

Wenn Johannes von jemand nichts weiter sagt, als dass er gläubig wird, so ist damit nicht mehr und nicht weniger gemeint, als dass er den Glauben an die Messianität Jesu, natürlich im johanneischen Sinne, gewinnt. Das ist besonders klar, wenn von den Samaritern gesagt wird ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ (4, 41), und gleich darauf ihr Glaube beschrieben wird als Anerkennung dessen, dass Jesus der Welt Retter ist (V. 42). Dem entsprechend hat man das Gläubigwerden des Königlichen zu deuten (V. 53), wie denn auch Nathanael für gläubig erklärt wird, sobald er die Messianität



Jesu bekennt (1, 49 f.). Den Juden ist das *πιστεύειν* schlechthin unmöglich, da sie den, der in seines Vaters Namen kommt, nicht aufnehmen (vgl. 5, 44 mit V. 43, dazu 6, 64; 12, 39). Und wenn als Zweck der Bezeugung dessen, dass Wasser und Blut aus Jesu Seite herausfloss, einfach angegeben wird, Glauben zu wecken (19, 34 f.), so ist auch da der Glaube an Jesu Gottessohnschaft gemeint, denn diese wird ja durch Wasser und Blut bezeugt (vgl. I 5, 7 f.). Ähnlich steht es mit dem Zweck des Johanneszeugnisses (vgl. 1, 7 mit V. 29. 34). Wenn dagegen von bereits Gläubigen das *πιστεύειν* verlangt oder in Aussicht genommen wird (11, 15. 40; 14, 29; vgl. 20, 8. 25. 29), so hängt das mit Stufen des Glaubens,<sup>1)</sup> oder mit Stufen in der Entwicklung überhaupt<sup>2)</sup> zusammen, die das Ergebnis nicht alterieren, dass *πιστεύειν* — absolut gebraucht — die Anerkennung der Messianität Jesu bedeutet. Darauf wies ja auch schon unsere Betrachtung der Stelle 20, 31, wo das *πιστεύειν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός* mit einem allgemeinen *πιστεύειν* aufgenommen wurde. Ganz ähnlich steht es 3, 18: der Ungläubige schlechthin ist bereits gerichtet, nur deshalb, weil sein Unglaube dem Sohne Gottes die Anerkennung versagt (V. 18c). Nach dieser Stelle ist man berechtigt, *πιστεύειν* überhaupt für gleichwertig zu halten mit *πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν*. Das führt uns aber auf Besprechung der Konstruktion *πιστεύειν εἰς*, und nach dieser ist besonders klar, wie der Glaube nach Johannes Anerkennung der Messianität Jesu ist. Denn abgesehen von zwei Stellen, in denen der Glaube an Jesus und der Glaube an Gott zusammen vorkommen (12, 44; 14, 1), handelt es sich in dieser Gruppe immer um einen Glauben an

<sup>1)</sup> Obwohl die Jünger nach 1, 41. 45. 49 bereits gläubig sind, gewinnen sie doch durch das Wunder zu Kana Glauben (2, 11). Der Glaube hat einen verschiedenen Wert, je nach seiner Genesis. Deshalb stellen die Samariter ihren aus der Bekanntschaft mit Jesu gewonnenen Glauben über den durch des Weibes Bericht erzeugten (vgl. 4, 42 mit 39). Der Autoritätsglaube resp. der Glaube um der Werke willen ist der niedrigste. Höher steht es schon, wo man dem Worte Jesu traut (vgl. 10, 38 mit 14, 11). Doch auch dieser Glaube ist nur die Vorstufe für die selbständig gewordene Erfahrung, dass Jesus der Sohn Gottes ist (vgl. 10, 38 mit 17, 8).

<sup>2)</sup> Vgl. die sehr beachtenswerte Erörterung von Holtzm., Neutestamentl. Th. II. S. 485 f.



den Sohn (3, 16. 18. 36; 6, 40; I 5, 10), an seinen Namen (1, 12; I 5, 13), an das Zeugnis, das Gott über seinen Sohn abgelegt (I 5, 10), an den Gottgesandten (6, 29), an den Menschensohn (9, 35 f.), an das Licht (12, 36) oder einfach an Jesum (4, 39; 6, 35; 7, 5. 31. 38 f. 48; 8, 30; 10, 42; 11, 25 f. 45. 48; 12, 11. 37. 42. 46; 14, 12; 16, 9; 17, 20). Dass auch in dem Ausdruck „glauben an Jesum“ die Anerkennung seiner messianischen Würde liegt, geht aus dem Nebeneinander dieser Wendung mit den vorher genannten aufs deutlichste hervor. Dabei ist zu beachten, dass Jesus hier einmal ausdrücklich als Lebensbrot (6, 35), ein anderes Mal als das Leben und die Auferstehung (11, 25 f.) in Betracht kommt. Hält man diese Aussagen mit der Forderung an das Licht zu glauben (12, 36) zusammen, so ist klar, wie Jesus, als der von Gott gesandte Sohn, durch die erleuchtende Offenbarung das Leben bringt und als solcher Glauben fordert. Demnach gelangen wir zu dem Resultat, dass der Glaube sich auf Jesum richtet, und zwar ihn anerkennt als den Messias, den Sohn Gottes, der durch die vollkommene Offenbarung Gottes Licht und Leben bringt.

Aber welcher Art ist diese Anerkennung? Ist sie als verstandesmässige aufzufassen oder als solche, die das Vertrauensmoment involviert? Cremer (S. 804) spricht sich nicht nur für das letztere aus, sondern nimmt in den johanneischen Glaubensbegriff sogar das Moment des Anhangens mit hinein. Demnach wäre nur der gläubig, der Jesum als Messias anerkennt und ihm deshalb anhängt. Allein wenn solches Anhängen so zu verstehen ist, dass es auch zur sichtbaren That werden muss, so hat diese Bestimmung das Faktum gegen sich, dass viele von den Oberen als gläubig bezeichnet werden, trotzdem sie nicht einmal den Mut zum Bekenntnis, geschweige denn zur ausgesprochenen Jüngerschaft besaßen (12, 42). Demnach könnte das Anhängen nicht als (notwendiges) Moment sondern nur als (normale) Folge des Glaubens in Betracht kommen.<sup>1)</sup> Andererseits wird man auch Weiss<sup>2)</sup> nicht zu-

<sup>1)</sup> Vgl. Huther, Die Begriffe *ζωή* und *πιστεύειν* in den johanneischen Schriften. Jahrb. f. deutsche Theol. 1872. S. 27.

<sup>2)</sup> Der joh. Lehrbegr. S. 23.



stimmen können, wenn er im johanneischen Glaubensbegriff das Fürwahrhalten von Thatsachen für das „völlig durchherrschende“ Moment hält. Weiss schildert sogar den johanneischen Glauben als auf der Linie liegend, die Jak. 2, 19; Hebr. 11, 6 bezeichnet ist, ohne genügend zu beachten, dass an diesen beiden Stellen ein einzelner Lehrsatz Objekt des Glaubens ist, während bei Johannes als solches stets die grundlegende Thatsache der Sendung des Sohnes auftritt. Der Glaube richtet sich nach Johannes nicht auf vielerlei Sätze, unter denen man einen herausgreifen kann, wie bei Jakobus, sondern auf die eine Wahrheit, dass Jesus der Messias ist.<sup>1)</sup> Die zuversichtliche Überzeugung von dieser einen Wahrheit schliesst demnach eine Stellung zur Person Jesu ein. Auch wo der Glaube so schwach ist, dass er kein Bekenntnis wagt, muss er doch das Vertrauen der Wahrhaftigkeit Jesu enthalten. Wer Jesum als Messias anerkennt, der beugt sich — wenigstens innerlich — vor ihm, der bekundet damit mindestens in seinem Herzen, dass das Zeugnis Jesu ein zuverlässiges ist, dass man Jesu trauen kann. Wer einen Messias hat, der hat einen, auf den er sich verlassen kann, von dem er sicher das Heil erwarten darf.<sup>2)</sup> Deshalb können die Jünger gegenüber der Unruhe ihres Herzens auf den Glauben verwiesen werden, der solche Unruhe bannt, weil er eben nicht im Intellekt, sondern im Herzen selber entsteht und deshalb nicht ohne Vertrauen denkbar ist (14, 1). Die Richtigkeit dieser Betrachtungsweise zeigt sich namentlich darin, dass das Glaubensobjekt, die Sendung Jesu, ihren Grund in der Liebe Gottes hat (3, 16). Da es nun selbstverständlich ist, dass die Anerkennung der Sendung Jesu auch Anerkennung des Grundes derselben einschliesst, so kann die Liebe Gottes auch direkt als Gegenstand des Glaubens auftreten (I 4, 16), wodurch bewiesen ist, dass der Glaube nicht in der Anerkennung einer einzelnen Wahrheit aufgeht, sondern das Vertrauen zu dem in dieser Wahrheit anerkannten Sohne Gottes, der des Vaters Liebe offenbart, einschliesst. Wo man an

---

<sup>1)</sup> Vgl. Weiss selbst, D. joh. Lehrbegr. S. 21.

<sup>2)</sup> Vgl. Huther, Die Begriffe *ζωή* u. *πιστεύειν*. S. 28.



Liebe glaubt, da ist bereits Vertrauen vorhanden, da handelt es sich nicht um blosser Anerkennung. Steht es so, dann gehört das Vertrauen auch nach Johannes schon in den Begriff des Glaubens mit hinein. Bestätigt wird dieses Resultat durch einen Blick auf die Entstehung des Glaubens. Das Kommen zu Jesu (5, 40; 6, 37. 44 f. 65; 7, 37) ist Bedingung desselben, denn durch dieses Kommen gelangt man erst in den Schein des Lichtes (3, 21), gewinnt also die Möglichkeit zu glauben. Das Kommen zu Jesu ist aber eine sittliche That, die sich durch Überwinden der entgegenstehenden Hindernisse vollzieht, mithin Vertrauen involviert.<sup>1)</sup> Das Gleiche ist bei dem willigen Hören der Worte Jesu (5, 25; vgl. 8, 47; 10, 16. 27; 18, 37) und dem Aufnehmen derselben der Fall (17, 8; vgl. 3, 11. 32), mag man nun dieses Aufnehmen als letzte Vorstufe zum Glauben<sup>2)</sup> oder bereits als das erste Stadium des Glaubens betrachten. Ein williges Hören und Aufnehmen ist nicht ein notwendiger Vorgang im Intellekt, sondern geht vom Herzen aus. So zeigt sich also, dass der Glaube im Herzen entsteht, mithin nicht ohne Vertrauen denkbar ist.

Wie nun der Glaube in der von uns gewonnenen Fassung den Lebensempfang bewirken kann, ist durchsichtig. Wenn Jesus als der Offenbarer Gottes die Wahrheit bringt und so den objektiven Lebensgrund bildet, und wenn er das nur thun kann als der Sohn Gottes, der den Vater selbst geschaut hat (1, 18), dann ist begreiflich, wie nur die vertrauensvolle Anerkennung des Sohnes Gottes einem zum Besitz der Wahrheit und damit zum Leben verhelfen kann. Denn das werden wir nach den Ausführungen des vorigen Kapitels betonen müssen, dass der Sohn Gottes gerade als Offenbarer des Vaters in Betracht kommt. Hiermit soll nicht geleugnet werden, dass Jesus auch der durch Tod und Hingang zum Vater Erhöhte ist, und dass der Glaube sich dazwischen ausdrücklich auf den derart Erhöhten bezieht (3, 14 f.). Allein nach der Grundanschauung besonders des Evangeliums wird man sich der Vorstellung nicht wohl verschliessen dürfen, dass der Glaube

---

<sup>1)</sup> Vgl. Schlatter, Der Glaube im N. T. 2. Aufl. 1896. S. 135 f.

<sup>2)</sup> So Weiss, D. joh. Lehrbegr. S. 28.



vorzugsweise deshalb Leben bringt, weil er die vertrauensvolle Anerkennung des Wahrheitsspenders ist, mithin in den Besitz der Wahrheit führt.

Haben wir so den Glauben in Beziehung setzen müssen zu Jesu, als dem Offenbarer Gottes, so erinnern wir uns hier, dass bei der objektiven Vermittlung des Lebens nicht nur Wort, Licht, Wahrheit, sondern auch der Geist in Betracht kam. Dem entsprechend müsste gefragt werden, bei welchem Verhalten des Menschen denn der Geist zum Leben verhelfen könne. Allein diese Frage ist eigentlich schon im vorigen Kapitel beantwortet worden. Wie die während Jesu Erdenwandel bereits Gläubigen Geist empfangen sollten (7, 39), so wird Johannes entsprechend der sonstigen urchristlichen Anschauung<sup>1)</sup> den Geistesempfang überhaupt vom Glauben abhängig gemacht haben. Ebensowenig wie Johannes auf die Möglichkeit reflektiert hat, dass jemand getauft aber nicht gläubig sei, ebensowenig kann ihm der Gedanke in den Sinn gekommen sein, dass jemand den Geist empfangen könne (was doch in der Taufe geschieht), ohne Glauben zu haben. Wo aber der Geist empfangen wird, da vollzieht sich jene Wiedergeburt, die in den neuen Zustand, der das Leben ist, hineinführt (3, 5). Da also der Geist nur vom Gläubigen empfangen werden kann, so kann auch nur der Gläubige wiedergeboren werden. Gleichwohl sind Glaube und Wiedergeburt doch nicht auseinanderzuzerren. Für den in der Geistesära schreibenden vierten Evangelisten ist nicht nur jeder Wiedergeborene gläubig, sondern auch jeder Gläubige wiedergeboren. Das logische prius ist aber insofern dem Glauben zuzusprechen, als nur der Glaube den Geist empfängt. Nach alledem ist klar, dass das objektive Gut der Taufe unter der subjektiven Bedingung des Glaubens das Leben wirkt. Und so muss es natürlich auch mit dem Abendmahl stehen, bei dessen Betrachtung es sich uns ja auch ergeben hat, dass Johannes auf die Möglichkeit des Abendmahlsgenusses durch einen Ungläubigen garnicht reflektiert. Demnach erweist sich uns als subjektive Bedingung des Lebens auch hier immer

---

<sup>1)</sup> Vgl. Gal. 3, 2; Act. 2, 38; 5, 32; 15, 8; 19, 2 u. ö.



wieder nur der Glaube. Mit diesem Resultat könnten wir unser Kapitel abschliessen, wenn sich nicht die Frage aufdrängte, für wen denn der Glaube, also auch das Leben, möglich ist. Diese Frage ist um so weniger abzuweisen, als Johannes vielfach dahin verstanden worden ist, dass dem grösseren Teile der Menschheit der Glaube aus Gründen der Naturanlage einfach unmöglich sei. Hiernach käme diese ganze Menschengruppe auch beim Lebensempfang garnicht in Betracht. Nach Thoma's<sup>1)</sup> Auffassung befinden sich diese Leute in einem Tode, aus dem es kein Erwachen geben kann, während die anderen — wenngleich vor Christus auch tot — doch auf das Leben hin angelegt sind. Wie steht es nun mit diesen beiden Menschenklassen? Ist der Todeszustand, in dem sie sich beide vor Christus befinden, im Sinne Thoma's und anderer ein prinzipiell verschiedener? Hierzu müssen wir Stellung nehmen, um die Frage nach dem Lebensempfang genügend beantwortet zu haben.

Der Glaube an Christus bewirkt das Leben. Hieraus scheint bereits aufs klarste hervorzugehen, dass ohne solchen Glauben kein Leben vorhanden sein kann. So steht es in der That. Auch die empfänglichen Seelen müssen bekennen, dass sie aus dem Tode ins Leben hinübergedrungen sind (5, 24; I 3, 14). Die (geistig) Toten hören Christi Stimme und werden lebendig, wenn sie ihr Gehör geben (5, 25). Es ist also klar, dass auch die, welche zum Glauben gelangen, vor demselben tot gewesen sind. Man hat zunächst gar keine Handhabe, diesen ihren Tod von dem der Unempfänglichen zu unterscheiden. Von einer „Anlage zu Licht und Leben“ ist nirgends die Rede, ebensowenig von verborgenen Lebenskräften, die Jesus zur Aktivität zu bringen hätte, wie der Frühling die erstorbene, aber im letzten Grunde nicht vollständig tote Natur erweckt.<sup>2)</sup> Nein, auch die Empfänglichen haben das Leben nötig, nicht bloss die Entfaltung desselben. Und wenn sie zum Leben kommen, so ist dasselbe ausdrücklich als in Christo (nicht in ihrer Naturanlage) begründet geschildert (3, 15;

---

<sup>1)</sup> S. 218—227. Bes. S. 223.

<sup>2)</sup> Gegen Thoma S. 223. 261.



20, 31; vgl. I 5, 13). Mit alledem ist freilich nur bewiesen, dass Johannes den Todeszustand der Empfänglichen und Unempfänglichen formell nicht unterscheidet, dass er das Leben als solches für etwas schlechterdings Neues erklärt. Aber wenn auch von latenten Lebenskräften nie ausdrücklich die Rede ist, kommt es der Sache nach nicht doch darauf hinaus, da Johannes ja fraglos zwei Menschenklassen kennt, von denen die eine — und zwar die bei weitem geringere — für den Glauben disponiert ist, die andere nicht? Um diese Frage zu beantworten, werden wir die Prädisposition zum Glauben etwas näher ins Auge fassen müssen.

Da ist nun zunächst zu konstatieren, dass der Glaube sittlich bedingt ist. Wer aus der Wahrheit ist, hört Jesu Stimme (18, 37), wer die Wahrheit thut, kommt an das Licht (3, 21), wer Gottes Willen erfüllen will, gelangt zum Glauben an Jesu göttliche Mission (7, 17), wohingegen denen, die nach eigener Ehre streben, das Gläubigwerden unmöglich ist (5, 44). Von Naturanlage ist hier nirgends die Rede, sondern von ethisch gearteter Verschiedenheit der Herzensrichtung. Aber auch die sittlichen Unterschiede könnten einen metaphysischen Hintergrund haben, nach welchem sie so und nicht anders ausfallen müssten. Denn wer aus der Wahrheit ist, der ist gleichzeitig aus Gott, wie ein Vergleich von 18, 37 und 8, 47 ergibt. Wer aber aus Gott ist, der ist ein Kind Gottes, was schon daraus erhellt, dass den Gegensatz dazu die Kindschaft des Teufels bildet (8, 42—44). Es gibt ja vor Christus schon Gottes Kinder (11, 52), Menschen, die bereits Gottes waren und von Gott Jesu gegeben wurden (17, 6. 14. 16), solche, die nur deshalb zu Jesu kommen können, weil sie von Gott gezogen werden (6, 44), nur deshalb glauben können, weil sie zu Jesu Schafen gehören (10, 26 f.). Hier haben wir nun eine Reihe von Aussagen, die nicht bloss auf die sittliche Bestimmtheit der zum Glauben Gelangenden hindeuten, sondern die ihre Verwandtschaft mit Gott behaupten, ja das Gläubigwerden von einer direkten Einwirkung Gottes ableiten. Die Sache ist in der That sehr schwierig, aber wenn man vorsichtig zu Werke geht, so lassen sich doch keine Konsequenzen über die ursprüngliche (physische) Anlage der Menschen dem



entnehmen. Wenn Johannes ein Thun der Wahrheit vor Christus kennt, dann kann es einen nicht wundern, dass er in gewissem Sinne auch von einer vorchristlichen Gotteskindschaft weiss. Wer aus der Wahrheit ist, der ist ja selbstverständlich mit Gott verwandt, selbst wenn er ihn noch nicht klar erkannt hat. Ja auch aus dem Zug des Vaters zum Sohne ergibt sich nicht viel mehr. Denn dass der Glaube auf Gott als Urheber zurückgeht, ist auch sonst neutestamentliche Vorstellung; und darüber, warum Gott die einen zieht und die anderen nicht, darüber sagt Johannes gerade nichts aus. Klar behauptet er freilich, dass der, den Gott nicht zieht, nicht zum Glauben kommen kann. Davon aber, dass den Grund solchen Nichtziehens die Naturanlage dieser Menschen bildet, sagt er nichts. So kommt man mit allen betrachteten Aussagen immer nur zur Konstatierung dessen, das es Leute gibt, die — im Gegensatz zu anderen — göttlich geartet, sittlich bestimmt sind, von Gott gezogen werden und deshalb zum Glauben gelangen. Kein Wort aber gibt den letzten Grund dieses Thatbestandes an. Wo man daher das vierte Evangelium gnostisch aufgefasst hat, da hat man jenen Grund immer erst erschlossen, man hat selbst die Erklärung gegeben, wo Johannes sich auf Konstatierung des Thatbestandes beschränkt hat. Man hat dem vierten Evangelisten die Voraussetzungen eines Gnostikers zugeschrieben, obgleich er selbst über solche Voraussetzungen nichts sagt. Da ist die Frage berechtigt: „Weshalb verhüllt denn der Verfasser seine angeblich gnostischen Voraussetzungen? Das thut sonst kein Gnostiker.“<sup>1)</sup>

Darum bleibt es mindestens eine nicht zu rechtfertigende Kühnheit, wenn man meint aus dem vierten Evangelium metaphysische Konsequenzen ziehen zu müssen, für die kein einziges sicheres Anzeichen vorhanden ist, dass der Verfasser selbst sie gezogen hat.<sup>2)</sup> Er sagt freilich, dass sich die Gegensätze mit No t-

---

<sup>1)</sup> Diese Worte habe ich mir aus einer Vorlesung Harnacks zu zitieren erlaubt, in welcher derselbe bei Behandlung der johanneischen Frage sich gegen die deterministische Auffassung des 4. Evangeliums ausgesprochen hat.

<sup>2)</sup> Gegen Holtzmann, Neutestamentl. Theol. II. S. 383; vgl. S. 491 ff.;



wendigkeit entwickeln,<sup>1)</sup> aber nicht, dass diese Notwendigkeit in der verschiedenen physischen Anlage der Menschen begründet ist. Wäre das letztere seine Meinung, so stände er insofern mit sich selbst im Widerspruch, als er nicht nur von einer Liebe Gottes zur ganzen Welt (3, 16),<sup>2)</sup> die doch unmöglich wäre, wenn ein Teil derselben nichts Gott Verwandtes hätte, sondern auch deutlich von einer Schuld (bes. 15, 22—24; 9, 41; vgl. 5, 34; 12, 36) zu reden weiss.<sup>3)</sup> Sollte also wirklich die Vorstellung der Naturnotwendigkeit bei Johannes vorliegen, so wäre sie mindestens durch den Schuldgedanken paralysiert. Dieser Gedanke zeigt aber, wie es dem vierten Evangelisten überhaupt nicht darauf ankommt, eine abgerundete Welt-erklärung zu geben. Man wird vergeblich nach einer Erklärung suchen, wie denn das Böse in die vom Logos geschaffene Welt (1, 3) hereingekommen ist, welchem Problem die auf Welt-erklärung ausgehenden Gnostiker die eingehendsten Lösungsversuche gewidmet haben. Auch der Teufel gibt eine solche Erklärung nicht. Johannes bescheidet sich eben die Gegensätze in der ganzen Schärfe, in der sie faktisch bestehen, neben einander zu stellen. Er betrachtet dieselben auch nicht nach etwaigen historisch bedingten Mischungszuständen, sondern immer prinzipiell, nach ihrer entscheidenden Eigenart, abstrahiert von Zufälligkeiten, die einem oberflächlichen Beobachter das innerste Wesen verhüllen. So kommt er dazu, aufs schärfste die innere Notwendigkeit zu betonen, mit der die Entscheidung für oder gegen das Licht ausfällt. Neben diese Betrachtungsweise stellt er nun die andere, in welcher trotz der Notwendigkeit die Schuld betont wird, die den Ungläubigen und das Licht Fliehenden trifft. Beides steht ihm fest: innere Notwendigkeit und gleichwohl volle Verantwortlichkeit. Auf eine

---

Thoma S. 218 ff., 259 ff., 289; Scholten S. 83 ff.; Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. 1849. S. 134 ff.

<sup>1)</sup> Vgl. das *οὐ δύνασθαι* 5, 44; 6, 44; 8, 43; 12, 39; 14, 17; I 3, 9. Dazu vgl. 10, 26.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu 3, 17; 4, 42; 6, 33; 9, 5; I 4, 9.

<sup>3)</sup> Näheres hierzu vgl. bei Weiss, Bibl. Th. § 153a—c; Wendt, Die Lehre Jesu II. 1890. S. 405—426.



theoretische Auseinandersetzung des darin liegenden Problems, kommt es ihm nicht an, da sein Interesse kein wissenschaftliches, sondern ein religiös-ethisches ist. Dem Religiös-Ethischen ist aber durch eine solche Betrachtungsweise volles Genüge geschehen.

So hat sich uns denn ergeben, dass man prinzipiellen Dualismus bei Johannes mindestens nicht erweisen kann. Einen gemässigten, sozusagen ethischen Dualismus im Sinne der Betonung innerer Notwendigkeit, mit welcher jede Entwicklung verläuft, wird man ihm dagegen wohl zuschreiben dürfen. Allein eine solche Betrachtungsweise stumpft nicht nur nicht den sittlichen Ernst der Religion ab — wie prinzipieller Dualismus thut — sondern rückt ihn vielmehr ins hellste Licht. Denn — das hat sich uns ja gezeigt — Johannes hält den Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit für so unzertrennbar, dass wo letztere fehlt, es auch nicht zu ersterer kommt. Insofern ist der Lebensempfang ethisch bedingt, freilich nie in dem Sinne, dass das ethisch richtige Verhalten Leben vermittelt, sondern nur in dem, dass es für den Glauben an Christus befähigt und dadurch zum Leben führt. Und ferner hat sich uns herausgestellt, wie Joh. die Liebe Gottes auf die ganze Menschheit gerichtet sein lässt und doch innerhalb derselben eine solche Kluft erblickt, dass nur der kleinere Teil sich diese Liebe zum Segen reichen lässt. Steht es so, dann ist verständlich, wie als Empfänger des Lebens das eine Mal die ganze Welt (6, 33), das andere Mal nur die, die der Vater dem Sohne gegeben hat, erscheinen (17, 2). Das entspricht durchaus der johanneischen Weise. Zugesdacht ist das Leben allen: deshalb kann von Jesus — sofern man vom faktischen Erfolge absieht — als von dem, der der Welt das Leben gibt, gesprochen werden. Wegen der Unempfänglichkeit der meisten aber gelangen doch nur wenige zum Leben: deshalb kann die Lebensspendung als auf diese vom Vater dem Sohne Gegebenen abgezweckt erscheinen.

Fragen wir zum Schluss noch einmal, wodurch denn der Lebensempfang subjektiv bedingt ist, so wird uns die Antwort: durch den Glauben an Jesum als an den Messias, den Sohn Gottes, der seinen Vater offenbart. Denn



wenn Jesus gerade durch seine Wahrheitsoffenbarung das Leben objektiv vermittelte, dann ist klar, wie nur die vertrauensvolle Anerkennung Jesu nach dieser seiner Fähigkeit und Thätigkeit in den Besitz des Lebens gelangen kann. Wo überhaupt Leben spendende Kräfte sind, da wirken sie nicht magisch, sondern stets in empfänglich gläubigen Herzen. Deshalb kommen auch Geist, Taufe und Abendmahl als Leben wirkende Faktoren immer nur in Verbindung mit dem entsprechenden menschlichen Verhalten, d. h. mit dem Glauben in Betracht. Weil aber der Glaube nur denen möglich ist, die eine gewisse sittliche Bestimmtheit und göttliche Artverwandtschaft haben, so erscheint — freilich indirekterweise — auch der Lebensempfang ethisch bedingt und nicht vielen zugänglich. Doch lässt sich nicht nachweisen, dass das auf physischer Notwendigkeit beruht. Vielmehr ist der Lebensempfang im Prinzip universalistisch, und nur wenn man den faktischen Erfolg ins Auge fasst, partikularistisch gedacht.

---

#### 4. Der Inhalt des Lebens.

Mit Absicht ist im vorigen Kapitel bei Betrachtung des Glaubens von dem so überaus nah verwandten Begriff der Erkenntnis Gottes abgesehen worden. In den Aussagen über Glaube und ewiges Leben kam der erstere lediglich als Bedingung zur Erlangung des letzteren in Betracht. Der Glaube tritt nirgends als das Leben selbst sondern stets als das Leben vermittelnd auf. Der Glaubende hat das Leben. Fragt man weshalb, so ergibt sich zunächst die Antwort: Weil er durch den Glauben in Beziehung zu Jesus, dem Offenbarer Gottes, und also zu Gott selbst gekommen ist. Will man weiter wissen, welcher Art diese Beziehung ist, die durch die vertrauensvolle Anerkennung Christi hergestellt wird, so sieht man sich nun an den Begriff der Erkenntnis gewiesen.



Denn mit der Erkenntnis Gottes und Christi geschieht, was mit dem Glauben nie geschah: sie wird — wenigstens formell — mit dem ewigen Leben gleichgesetzt. Das berühmte Wort 17, 3 scheint nicht anders gedeutet werden zu können, als dass die Erkenntnis Gottes das Leben ist, während der Glaube dasselbe nur gibt. Sollte dieses richtig sein, dann hätten wir ja im Begriff der Erkenntnis jene Beziehung zu Gott und Christus gewonnen, die der Glaube vermittelt und in der er Leben spendet. Weiss<sup>1)</sup> ist um obiger Stelle willen für die völlige Gleichsetzung von Leben und Gotteserkenntnis bei Johannes energisch eingetreten, nicht ohne auf starken Widerspruch gestossen zu sein. Treten wir daher der Sache näher und orientieren wir uns zunächst über den johanneischen Begriff der religiösen Erkenntnis überhaupt, um dadurch ein Fundament für die Auslegung von 17, 3 zu gewinnen.

Glauben und Erkennen werden bei Johannes so parallel gebraucht, dass man zunächst versucht sein könnte, sie für identisch zu halten. Sie haben dasselbe Objekt, die Sendung Christi, auf welche sich das Erkennen in ganz analoger Weise wie das Glauben richtet (8, 28; 10, 38; 14, 20; 17, 7 f. 23. 25). Blickt man auf 17, 21—23, so gewinnt man den Eindruck, dass, da Jesu Absicht mit der Welt bald auf den Glauben an seine Sendung, bald auf die Erkenntnis, er wäre gesandt, tendiere, Glaube und Erkenntnis zusammenfallen. Allein schon dass die Ausdrücke dazwischen unmittelbar nebeneinander gestellt werden (6, 69; I 4, 16), beweist, dass ihr Sinn nicht identisch ist. Dazu kommt namentlich die Thatsache dass „Jesu Verhalten zu Gott niemals in den Glaubensbegriff gefasst“<sup>2)</sup> wird, nicht selten aber von seiner Erkenntnis Gottes geredet wird (7, 29; 8, 55; 10, 15; 17, 25; vgl. 1, 18; 3, 11; 8, 38 u. ö.). Hier zeigt sich deutlich, dass der Mensch im Glauben gewisse Hindernisse überwindet, die in Jesu religiöses Leben nicht hineingegriffen haben.<sup>3)</sup> Demnach wird man Schlatter (S. 135) zustimmen müssen, wenn er im Glauben,

---

<sup>1)</sup> Der joh. Lehrbegr. S. 10. Meyers K. S. 543.

<sup>2)</sup> Schlatter S. 135.

<sup>3)</sup> Vgl. Schlatter S. 136.



welcher Vertrauen involviere, eine „eigenartige Bethätigung des Willens“ sieht, während es bei der Erkenntnis auf das Wahrnehmen ankomme. In solchem Unterschied ist es ja auch begründet, dass zum Glauben wohl aufgefordert werden kann (10, 38; 12, 36; 14, 11; 6, 28f.; I 3, 23), nicht aber zur Erkenntnis, die vielmehr als direkte Folge des Glaubens hingestellt wird (10, 38). Freilich setzt auch wieder der Glaube eine Erkenntnis voraus (vgl. 17, 8; I 4, 16), und so gelangen wir zur Annahme, dass wie beim Glauben, so auch bei der Erkenntnis Stufen zu unterscheiden sind. Wie der jeweilige Glaube eine gewisse Erkenntnis voraussetzt, so bedingt er wieder eine erhöhte Erkenntnis. Mit der Erkenntnis wächst der Glaube und mit dem Glauben die Erkenntnis. Ihrem Wesen nach aber werden wir sie dahin unterscheiden können, dass während der Glaube die alle Hemmnisse überwindende vertrauensvolle Anerkennung ist, die Erkenntnis die unmittelbare Wahrnehmung der Richtigkeit des Glaubensinhaltes bedeutet. Der Glaube ist sozusagen auf die Erkenntnis abgezweckt. Man soll Christum vertrauensvoll anerkennen, damit es einem völlig klar wird, dass in ihm der Vater und er im Vater ist (10, 38). Hier zeigt sich, wie die Erkenntnis in gewissem Sinne das höhere Stadium ist, sie ist ja Ziel des Glaubens. Deshalb kann Jesus in den Abschiedsreden den Glauben, dass er im Vater und der Vater in ihm sei, von den Jüngern fordern, um ihnen die Erkenntnis dieses Thatbestandes für eine reichere Zeit zu verheissen. (Vgl. 14, 11 mit V. 20.) Keinesfalls ist aber zu sagen, dass der Erkenntnis das Vertrauensmoment fehlt. Wie der Hirt die Schafe, so kennen auch die Schafe den Hirten — natürlich in seiner liebevollen Gesinnung (10, 14f.), die ja auch den Grund bildet, weshalb sie ihm ohne Zaudern folgen (V. 27). Desgleichen wird Gott erkannt nicht nach seinem Wesen an sich, sondern nach seiner Liebesgesinnung, die sich in der Sendung des Sohnes gezeigt hat (I 4, 16). Dass Gott Liebe ist, war ja der Inhalt der Wahrheit. Wo diese erkannt wird, da wird Gott als die Liebe erkannt, was eine vertrauensvolle Stellung zu ihm in sich schliesst. Lässt sich so von der Erkenntnis das Vertrauensmoment nicht ablösen, so ist damit noch nicht Er-



kennen = Lieben gesetzt.<sup>1)</sup> Die Liebe ist eine aktive Selbsthingabe, wie sie im Begriff der Erkenntnis an und für sich noch nicht liegt. Dass die Schafe den Hirten lieben, hat freilich seinen Grund darin, dass sie ihn nach seiner Liebesgesinnung kennen, dass er ihnen vollständig vertraut ist, und sie genau wissen, wessen sie sich von ihm zu versehen haben. Dennoch lässt sich ihre Liebe logisch von dieser ihrer vertrauensvollen Erkenntnis unterscheiden. Sie ist teils die Voraussetzung teils die unmittelbare Frucht der Erkenntnis. Vertrauensvolles Kommen zu Jesus, Glauben, Erkennen, Lieben — das wäre im grossen und ganzen die stufenweise Entwicklung einer empfänglichen Seele dem Heiland gegenüber, wobei noch einmal bemerkt werden mag, dass Glauben und Erkennen sich immer wieder gegenseitig ablösen, also in gewisser Beziehung parallel laufen. Gleichwohl bleibt die tiefste Erkenntnis das Ziel des Glaubens, bei dessen Erreichtsein jene Hemmnisse vollständig hinter einem liegen, die der Glaube noch fortwährend überwindet. Das zeigt sich auch darin, dass die Erkenntnis eine unmittelbare Anschauung involviert, die mit dem Glauben nicht so eng verbunden ist. Dem Philippus wird vorgeworfen, dass er Jesum nach so langem Zusammensein nicht erkannt habe und deshalb auch den Vater nicht kenne, während doch wer Jesum erschaut hätte, auch zur Anschauung des Vaters gelangt wäre (14, 8f.). Wer Jesum voll und ganz erkennt, der schaut unmittelbar sein tiefstes Wesen und damit auch das Wesen des Vaters, der die Liebe ist. Die rechte Erkenntnis ist bereits Anschauung (vgl. 14, 17; I 3, 6.). Ist aber das der Fall, dann ist in der Gotteserkenntnis auch die Gemeinschaft mit Gott gegeben. Man führe auch nicht dagegen an, dass als Objekt von *γινώσκειν* häufig nicht eine Person, sondern ein Satz erscheint,<sup>2)</sup> denn dieser Satz enthält immer nur die eine Wahrheit, dass Jesus der Offenbarer Gottes ist (6, 69; 8, 28; 10, 38; 14, 20; 17, 7f. 25; vgl. I 4, 16). Wo aber das erkannt wird, da wird unmittelbar Gott selbst erkannt und angeschaut.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> So ältere Ausleger. S. bei Weiss, D. joh. Lehrbegr. S. 12.

<sup>2)</sup> Gegen Weiss, D. joh. Lehrbegr. S. 12.

<sup>3)</sup> Ein solches Zusammenfallen von Gotteserkenntnis, Gottesanschauung



Die gewonnene Verhältnisbestimmung von Glauben und Erkennen, die in gewissem Sinne eine Überordnung des letzteren Begriffes ergeben hat, wird nun auch bei der Exegese von 17, 3 behilflich sein. Sie erscheint zunächst für die Weiss'sche Auslegung der Stelle entschieden günstig. Wenn die Erkenntnis unter Umständen mehr sein kann als der Glaube, nämlich die unmittelbare Anschauung des Wesens Gottes in seinem Gesandten, warum sollte in solcher Anschauung nicht das ewige Leben bestehen können? Es hätte ja damit den höchsten Inhalt erreicht, den man sich denken könnte. Dennoch erheben sich hier manche Bedenken. Zunächst ist mit Recht hervorgehoben worden, dass die Stelle nicht geeignet sei, um eine erschöpfende Definition des ewigen Lebens in ihr zu finden. In Gebeten gibt man erstlich überhaupt keine Definitionen. Noch weniger aber ist daran zu denken an einer Stelle, die sich gegen Schluss des ganzen Evangeliums befindet und also mit ihrer Erklärung etwas zu spät käme, da ja den Lesern die ganze Zeit zugemutet wurde, den Begriff des Lebens auch ohne Definition zu verstehen. Dazu hat man mit Recht bemerkt, dass die Konstruktion die Annahme einer hier vorliegenden Definition durchaus nicht begünstige.<sup>1)</sup> Die Konstruktion *αὐτή—ἵνα* wird von Johannes gar nicht dahin verwertet, um schulgerecht „einen Begriff in einen anderen umzusetzen“. Das zeigt sich namentlich in einem Vergleich von 15, 12 und I 3, 23. Wenn obige Konstruktion an ersterer Stelle dazu verwandt wird, um als Inhalt des Gebotes Christi die gegenseitige Liebe zu bezeichnen, an der zweiten Stelle dagegen, um Glaube und Liebe für das göttliche Gebot zu erklären, so erhellt schon hieraus, dass es sich — mindestens an ersterer Stelle — nicht um eine erschöpfende Definition handelt. Zum selben Resultat kommt man, wenn man auf

---

und Gottesgemeinschaft kann man natürlich nur für das Erkennen im eigentlichen religiösen Sinne behaupten. Man kann darüber streiten, ob Johannes noch von einer anderen so zu sagen äusseren Erkenntnis gewusst hat, die nicht solche selige Folgen hat (vgl. 14, 31; 17, 23. 16, 8 ff.). Wenn er das gethan hat, so bleibt diese äussere Erkenntnis hier natürlich ausser Betracht.

<sup>1)</sup> Vgl. Huther, Die Begriffe *ζωή* u. *πιστεύειν* S. 11 f.



Stellen wie 6, 29; I 3, 11 (cf. I 1, 5); I 5, 3; II 6 achtet. In dem Wort: „Das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten“, soll die Liebe nicht schulmässig definiert, sondern der unzertrennbare Zusammenhang zwischen Liebe Gottes und Halten seiner Gebote betont werden. Man wird deshalb in jedem einzelnen Fall untersuchen müssen, ob in der Umschreibung eines Begriffes durch unsere Konstruktion der ganze Begriff oder ein Hauptmoment desselben oder gar nur die unausbleibliche Folge wiedergegeben wird. Demnach liegt kein Grund vor, wegen der Stelle 17, 3 das ewige Leben und die Gotteserkenntnis zu identifizieren. Ja eine solche Identifizierung ist nicht nur nicht notwendig, sie ist nicht einmal möglich. Man versuche einmal die Reden Kap. 5 und 6 so zu lesen, dass man statt Leben Gotteserkenntnis einsetzt, und man wird sofort inne werden, dass der Begriff in durchaus unjohanneischem Geist verengert worden ist. Denn in diesen Reden ist, wie wir noch näher sehen werden, das Moment der Gotteserkenntnis entfernt nicht das durchherrschende, ja nicht einmal das erste. Vielmehr erscheint in Kap. 6 die Unvergänglichkeit nicht als von der Gotteserkenntnis abgeleitetes sondern direkt betontes wesentliches Moment des Lebens. Die eine Stelle 6, 58 würde genügen, um die Identifizierung von Leben und Gotteserkenntnis als unberechtigt zu erweisen. Auch wäre mit ihr eine so grosse Abweichung von der sonstigen neutestamentlichen Terminologie gegeben, dass man dieselbe in keinem Falle ohne zwingende Gründe annehmen dürfte. Dass aber solche Gründe in 17, 3 nicht vorliegen, hat sich aufs deutlichste gezeigt.

Freilich nur das lässt sich aus alledem schliessen, dass die Gotteserkenntnis nicht den vollen Inhalt des Lebens ausmache. Dass aber die Gotteserkenntnis auch in den Inhalt des Lebens hereingehöre, ein Hauptmoment desselben bilde, wird sich nicht wohl bestreiten lassen. Wendt<sup>1)</sup> will allerdings das Erkennen Gottes zum blossen Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens herabdrücken. Er meint, unsere Stelle wäre analog denen, wo Jesus sich selbst oder seine Worte oder

---

<sup>1)</sup> Die Lehre Jesu II. S. 189—191. Vgl. O. Holtzmann S. 286.



Gottes Gebot als Leben bezeichne (11, 25; 6, 63; 12, 50) und damit nur sagen wolle, er, seine Worte, Gottes Gebot bewirkten das ewige Leben. Allein unsere Stelle ist den von Wendt angeführten nicht analog. Denn sie enthält jene oben besprochene Konstruktion mit  $\alpha\upsilon\tau\eta$  —  $\acute{\iota}\nu\alpha$  und muss deshalb im Hinblick auf die Stellen mit gleicher Konstruktion erklärt werden. Diese Stellen schliessen aber die Annahme, dass es sich nur um ein Mittel zur Erlangung des Lebens handeln könne, aus. Fällt diese Möglichkeit fort, sowie andererseits die, dass Leben und Gotteserkenntnis vollständig zu vereinerleien sind, und erwägt man schliesslich, dass die Gotteserkenntnis bloss als Folge des Lebens zu verstehen, einen matten Sinn ergibt,<sup>1)</sup> dann bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass wir es in der Gotteserkenntnis mit einem Hauptmoment des ewigen Lebens zu thun haben. Das stimmt trefflich mit dem sonstigen Gebrauch der Konstruktion  $\alpha\upsilon\tau\eta$  —  $\acute{\iota}\nu\alpha$ , wie besonders 15, 12 beweist. Wie Jesus an letzterer Stelle als sein Gebot die Bruderliebe hinstellt, ohne damit anderes aus seinem Gebot ausschliessen zu wollen, aber doch in dem Bewusstsein, dass in der Bruderliebe die volle Erfüllung seines Willens liege, so steht es hier mit Leben und Gotteserkenntnis. Etwaige andere Güter des ewigen Lebens werden hier nicht ausgeschlossen, aber an sie wird im Augenblicke auch nicht gedacht. Der ganze Ton liegt darauf, dass man in der Gotteserkenntnis das Leben bereits geniesst, wodurch klar wird, dass sie das Leben nicht nur bringt, sondern ist. Deshalb wird man auch nicht sagen dürfen, dass solche Erkenntnis „das wesentliche diese  $\zeta\omega\eta$  aus sich entfaltende subjektive Prinzip derselben“ sei.<sup>2)</sup> Denn das Leben wächst nicht aus der Gotteserkenntnis hervor, sondern ist in ihr gegeben. Die Seligkeit des Lebens schmeckt man nicht anders als in der Seligkeit der Gotteserkenntnis. Hier zeigt sich die oben besprochene Überordnung der Erkenntnis über den Glauben. Der Glaube bewirkt das Leben, denn er, der noch Hemmnisse zu überwinden hat, bewirkt jenen

---

<sup>1)</sup> Gegen Riehm (Besprechung des „joh. Lehrbegr.“ v. Weiss in den Stud. u. Kr. 1864. S. 542).

<sup>2)</sup> So Meyer S. 568.



Zustand, wo man in ungehinderter Weise die Seligkeit der Anschauung Gottes empfindet, d. h. Gott erkennt. Dass aber die Erkenntnis Gottes stets mit der Erkenntnis seines Sohnes verbunden ist, da sie sich ja nur in letzterer vollzieht (14, 6 ff.), bedarf nach allem Vorhergegangenen hier keiner weiteren Erörterung.

Also so hoch wertet Johannes die Erkenntnis. Und das ist kein Wunder, denn ist die Erkenntnis jene Anschauung, welche unmittelbar das tiefste Wesen des Vaters, der die Liebe ist, im Sohne wahrnimmt, so ist ja darin eine innige Verbindung zwischen Erkennendem und Erkanntem gegeben. Es handelt sich nicht bloss um eine in Jesu begründete „Gedankenwelt“, die da Leben gibt.<sup>1)</sup> Nein Gotteserkenntnis ist der johanneische Ausdruck für Gottesgemeinschaft. Das beweist auch die Stelle I 5, 20. Wenn hier als Erfolg der Sendung Christi unsere Erkenntnis des wahrhaftigen (Gottes) bezeichnet wird, und dann solche Erkenntnis damit aufgenommen wird, dass wir in dem Wahrhaftigen sind, so geht hervor, dass mit der Erkenntnis Gottes das Sein in ihm gegeben ist. Das zweite *ἀληθινός* bezieht sich jedenfalls auch auf Gott, nicht auf Christus wie Weiss<sup>2)</sup> will. „In der Absicht verstanden zu werden kann niemand zwei Subjekte in einem Atem mit *ὁ ἀληθινός* bezeichnen.“<sup>3)</sup> Dann findet also das Sein in dem wahrhaftigen Gott dadurch statt, dass man in seinem Sohne Jesu Christo ist. Bezieht sich so *ἀληθινός* V. 20 beide Mal auf Gott, so kann diese Bezeichnung unmöglich in V. 21 plötzlich auf Christus gehen, zumal den Sohn *ὁ (!) ἀληθινὸς θεός* zu nennen einfach unjohanneisch wäre (vgl. Ev. 1, 1; 17, 3).<sup>4)</sup> Geht aber Vers 21 auf Gott, so liegt darin durchaus keine Tautologie, vielmehr fasst der Satz in echt johanneischer Weise (vgl. Ev. 1, 2) das Ergebnis von V. 20 zusammen: dieser Gott, dessen Erkenntnis der Sohn gebracht und in dem wir sind, wenn wir in seinem

---

<sup>1)</sup> Gegen O. Holtzmann (S. 304) und H. Holtzmann (H. C. S. 225) zu 20, 31.

<sup>2)</sup> Meyers Komm. S. 176.

<sup>3)</sup> Holtzmann, H. C. S. 266.

<sup>4)</sup> Gegen Weiss. Richtig Beyschlag, Neutestamentl. Th. II. 2. Aufl. 1896. S. 427.



Söhne sind, ist der wahrhaftige Gott.<sup>1)</sup> Als solcher ist er auch das ewige Leben, womit freilich nicht gemeint sein kann, dass ihm das Leben eignet, was hier garnicht in den Zusammenhang hereinpasste,<sup>2)</sup> sondern nur, dass er das ewige Leben ist für die, die in ihm den wahrhaftigen Gott erkennen, d. h. die in ihm sind dadurch, dass sie in seinem Sohne sind. Formell mag es auffallen, dass hier Gott als das Leben bezeichnet wird, während sonst Christus so heisst, sachlich liegt darin keine Schwierigkeit, denn wir kommen dadurch auf den Gedanken hinaus, der uns schon Ev. 17, 3 entgegentrat: in der Erkenntnis des wahrhaftigen Gottes ist das ewige Leben gegeben. Das Neue, das sich uns ergeben hat, liegt in der überaus engen Verbindung des *γινώσκειν τὸν Θεόν* und des *εἶναι ἐν τῷ Θεῷ*. Doch auch dies Resultat bietet nicht mehr als nur eine Bestätigung des reichen Inhaltes, den wir in der Gotteserkenntnis fanden.

Das Sein in Gott bedeutet aber nicht eine vorübergehende Stimmung, sondern einen dauernden Zustand. Das kommt zum Ausdruck in der Wendung „bleiben in Christo“. Und auch hier ist wiederum klar, wie solches Bleiben im Sohne und also auch im Vater bereits Leben ist. Denn wenn es 6, 54 heisst: wer mein Fleisch isst, und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben und gleich darauf: wer mein Fleisch isst, und trinkt mein Blut bleibet in mir und ich in ihm (V. 56), so ist klar, dass das ewige Leben und das Bleiben in Christo in Zusammenhang stehen müssen. Nach allem Vorhergegangenen können wir uns diesen Zusammenhang nicht anders denken, als dass der Jesu Fleisch und Blut Geniessende deshalb Leben hat, weil er ein in Jesu Bleibender ist. Die Gemeinschaft mit dem Sohne, welche unmittelbar auch Gemeinschaft mit dem Vater ist, ist Leben. Hiermit scheint nun die Stelle I 2, 24 in Widerspruch zu stehen, da sie den Eindruck erweckte, dass das Leben nicht mit dem Bleiben im Sohne und Vater gegeben sei, sondern erst einem solchen Bleiben verheissen werde (vgl. oben Kap. 1). Allein die Stelle war mehrdeutig und darf daher nur mit grösster

<sup>1)</sup> Vgl. Haupt, Der erste Brief des Johannes. S. 294.

<sup>2)</sup> Gegen Huther (Meyers Komm. 14. 3. Aufl. 1868. S. 257) u. Zietlow (S. 3).



Vorsicht benutzt werden. Auf alle Fälle lässt sich das nicht sicher erweisen, dass in ihr das ewige Leben als dem Bleiben im Sohn und Vater zeitlich folgend gedacht sei. Deshalb sehen wir auch keine Veranlassung, unser bisheriges Resultat, dass in solchem Bleiben bereits Leben genossen werde, um dieser Stelle willen zu modifizieren. Die Aussagen darüber waren zu deutlich, wie es andererseits auch am Tage liegt, dass wo jemand nicht in Jesu bleibt, er im Verdorren unmittelbar jenen Zustand erfährt, der des Lebens Gegenteil ist (15, 6).

Wenn mit der rechten Gotteserkenntnis das Sein in Sohn und Vater gegeben war, dann verliert die Frage, ob jenes berühmte Wort: wer den Sohn hat, der hat das Leben (I 5, 12), bloss auf den Erkenntnisbesitz gehe<sup>1)</sup> oder mehr besage,<sup>2)</sup> ihren Wert. Der Erkenntnisbesitz ist eben kein blosser Erkenntnisbesitz. Man mag noch so vorsichtig aus dem Begriff der Erkenntnis Momente ausscheiden, die nicht unmittelbar in ihm liegen. Dass die Erkenntnis Gemeinschaft involviert, mussten wir doch behaupten, denn Anschauung Gottes lässt sich von der Gemeinschaft mit Gott auch begrifflich nicht scharf trennen. Darum werden wir natürlich bei dem Haben des Sohnes an einen solchen Besitz denken, in dem eine faktische Gemeinschaft beschlossen ist. Wo aber eine solche Gemeinschaft vorhanden ist, da ist Leben. Zu diesem Ergebnis führt auch der Ausspruch, dass die Verkündigung über den *λόγος τῆς ζωῆς* zum Zweck der gegenseitigen *κοινωνία* stattfindet, die da ist eine *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* und nur als solche Leben vermittelt (vgl. I 1, 1 mit V. 3).

Und noch durch eine andere Erwägung kommen wir zum selben Resultat, dass Gottesgemeinschaft Leben ist. Wenn der Glaube als Bedingung des Lebens hingestellt wurde, so war das ja nicht eine von Gott willkürlich aufgestellte Leistung, für deren Vollbringung das Leben der Lohn sein sollte. Vielmehr bedeutet es eine innere Notwendigkeit, dass nur die vertrauensvolle Anerkennung des Offenbarers der Wahrheit zum Besitz der letzteren verhilft. Man glaubt dem Sohne, um da-

---

<sup>1)</sup> So Weiss, D. joh. Lehrbegr. S. 29.

<sup>2)</sup> So die meisten.



durch zum Vater zu kommen; und wenn dem Glaubenden Leben zugesprochen wird, so geschieht's doch nur darum, weil er in Verbindung mit Gott gekommen ist. Auffallen könnte freilich, dass, wenn die Gottesgemeinschaft ein so integrierender Bestandteil im Lebensinhalt ist, die Gotteskindschaft niemals direkt zum ewigen Leben in Beziehung gesetzt wird. Allein das liegt an der eigenartigen Stellung, die die Gotteskindschaft überhaupt in der johanneischen Gedankenwelt einnimmt.<sup>1)</sup>

Die Güter aber, die ein Kind Gottes hat, werden von dem genossen, der das Leben besitzt. Seine Gottesgemeinschaft zeigt sich darin, dass er vom Zorne Gottes frei ist, den der fortgesetzt auf sich richtet, der dem Sohne Glauben verweigert (3, 36). Und wie Freiheit von Gottes Zorn, so gehört zum Leben auch Freiheit von einem jeglichen verurteilenden Spruch. Allerdings gibt Johannes dem Gerichtsgedanken eine entscheidende Wendung ins Innerliche. Es wird zum Selbstgericht, zu einer Scheidung, die die Menschen je nach ihrer Stellungnahme zum Licht selbst herbeiführen (3, 17—19; vgl. 12, 47 f.). Gleichwohl enthält dies Gericht eine Verurteilung, mag auch jeder einzelne seine eigene Verurteilung vollziehen. Wo aber Verurteilung ist, da ist der Begriff der wenn auch rein innerlich gefassten Strafe nicht aufgegeben. Von solcher Strafe der Selbstverurteilung bleibt der fern, der ins Leben

---

<sup>1)</sup> Wie man vor Christus ein Gotteskind sein kann (11, 52), so kann man auch vor Christus ein von Gott Gezeugter sein (8, 47). Ja es ist am einfachsten die Zeugung aus Gott (1, 13; I 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18) überhaupt auf jene Verwandtschaft mit Gott zu beziehen, die vor dem Glauben bereits besteht und denselben ermöglicht. So erklärt sich auch, warum von dieser Zeugung nie im praes., sondern stets im pf. oder aor. die Rede ist, was unverständlich wäre, wenn wir unter der Zeugung aus Gott denjenigen Akt zu verstehen hätten, „durch welchen das erkannte Wesen Gottes auf unser geistiges und sittliches Leben bestimmend, gestaltend, neugebärend wirkt“ (Weiss, D. joh. Lehrbegr. S. 88 f.). Die johanneische Vorstellung ist nicht die paulinische, dass Gott uns durch Adoption zu seinen Kindern macht, sondern dass wir je nach unserer sittlichen Bestimmtheit Kinder Gottes sind. Nach alledem könnte die Gotteskindschaft bei Johannes nicht als Frucht, sondern nur als Vorbedingung des Lebens in Betracht kommen.



gedrungen ist (5, 24), da Gericht und Leben ausschliessende Gegensätze sind (V. 29). Gottes Zorn und Gottes Strafe treffen ihn nicht. Darin liegt freilich auch, dass wer Leben erhalten hat, von der Sündenschuld freigekommen ist. Allerdings ist sehr zu beachten, dass dieser Gedanke nie direkt ausgesprochen wird. Inwiefern Sündensühne Vorbedingung des Lebens war, haben wir im zweiten Kapitel gesehen. Sie trat auch als solche stark zurück, und dem entspricht es, dass in den Aussagen über den Lebensinhalt auf das Moment der Freiheit von Schuld nie direkt rekurriert wird, obwohl es implicite vorhanden ist.

Blicken wir zurück, so hat sich uns aus dem bisherigen als Inhalt des ewigen Lebens der Zustand der Gottesgemeinschaft mit den Gütern, die letztere unmittelbar in sich trägt, ergeben. Man könnte nun versucht sein, zu diesen Gütern auch die Unvergänglichkeit zu zählen, die ja selbstverständlich im Gefolge der Gottesnähe zu suchen sei. Allein es musste schon darauf hingewiesen werden, dass im Lebensbegriff der Gedanke der Unvergänglichkeit keineswegs als ein nur von der Gottesgemeinschaft abgeleiteter in Betracht kommt. Die Unvergänglichkeit ist nicht ein Gut unter anderen, die man alle der Gottesgemeinschaft verdankt. Sie ist vielmehr ein selbständiges, ein Hauptmoment im Lebensbegriff, was sich auch darin zeigt, dass die ζωή eine αἰώνιος genannt wird. Es ist oben bereits darauf hingewiesen worden, wie ζωή und ζωή αἰώνιος promiscue gebraucht werden konnten, weil das Moment der Ewigkeit, der unbegrenzten Zeitdauer in jedem Falle der johanneischen ζωή eignet, und αἰώνιος deshalb nur epitheton ornans ist, welches hinzutreten oder wegbleiben kann. Die Bedeutung von αἰώνιος, ewig, ist in zeitlichem Sinne gleich endlos zu bestimmen. Das geht aus dem Worte αἰών (vgl. ὁ ζῶν) und Wendungen wie εἰς τὸν αἰῶνα u. s. w. aufs deutlichste hervor, und die Behauptung, dass wenn Johannes die ζωή eine αἰώνιος nenne, er damit das Leben als ein göttliches als „Leben im wahren, ethischen Sinne“ bezeichne, ist ganz unbewiesen.<sup>1)</sup> Das Prädikat αἰώνιος besagt aber auch nicht, dass das Leben „der Unvollkommenheit dieser Welt entnommen“ ist und einer

---

<sup>1)</sup> Gegen Haupt, D. 1. Br. d. Joh. S. 12 f., 119.



höheren Ordnung angehört.<sup>1)</sup> Auch dieses lässt sich aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht erweisen<sup>2)</sup> und hat speziell die johanneische Terminologie, in der *αἰών* stets in Wendungen vorkommt, die auf die Endlosigkeit gehen (4, 14; 6, 51. 58; 8, 35. 51; 11, 26 u. ö), direkt gegen sich. So muss man denn für *αἰώνιος* bei der Bedeutung unbegrenzter Zeitdauer stehen bleiben. Wo Leben ist, da ist für Johannes ewiges, unendliches Leben. Beachtet man nun, dass auch in den Reden Jesu und bei Paulus *ζωὴ αἰώνιος* und *ζωή* unter Umständen gleichbedeutend sind (vgl. z. B. Mt. 7, 14; 18, 8 f.; Lk. 10, 25. 28; Röm. 5, 17 f.; 11, 15; 2. Kor. 2, 16), so werden wir hierin noch nicht eine johanneische Eigentümlichkeit erblicken. Anders steht es freilich schon, wenn das Moment der Unvergänglichkeit in der Weise hervortritt, wie wir es in der Rede vom Lebensbrot bemerken mussten. Hier liegt von Anfang bis zu Ende der Ton darauf, dass die von Jesus gebrachte Nahrung eine unvergängliche Wirkung bringt, während das den Juden in der Wüste gespendete Brot nur vorübergehend sättigte und dann doch dem Tode überliess (6, 27. 32. 48—51. 58). Die Juden starben, d. h. sie vergingen, wohingegen die von Jesus Gespeisten leben in Ewigkeit, d. h. ohne Ende bestehen bleiben. Tod und Leben werden hier einander gegenüber gestellt als Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, und der entscheidende Segen, den Jesus bringt, ist der, dass man der Vergänglichkeit entnommen wird und ein unbegrenztes Leben erhält. Und zwar geschieht dies dadurch, dass einem die Kraft der Unvergänglichkeit eingepflanzt wird. Wenn der Ausdruck gebraucht wird *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* (V. 53), so liegt darin die Vorstellung eines inneren Besitzes, der, wie der Zusammenhang zeigt, in der Kraft unauflöslichen Daseins besteht. Bei Johannes wechselt überhaupt die Vorstellung, dass das Leben ein Zustand ist, mit der, dass es eine Kraft ist.<sup>3)</sup> Wenn von dem im Menschen befindlichen Leben

<sup>1)</sup> So Rüling S. 640. Vgl. Köhler S. 45 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Cremer S. 102; Weiss in Meyers Komm. zu den Joh.-Briefen S. 28.

<sup>3)</sup> Vgl. Rüling (S. 640), dessen Belegstellen freilich nicht glücklich ausgewählt sind.



Rede ist (6, 53), dann liegt die letztere Vorstellung vor. Wenn dagegen von dem Hinüberdringen aus Tod zu Leben gesprochen wird (5, 24), dann befindet sich nicht das Leben im Menschen, sondern der Mensch im Leben. Letzteres ist also nicht Kraft sondern Zustand. Allein zwischen den beiden Betrachtungsweisen ist keine Disharmonie. Sie können einander unmittelbar ablösen (I 3, 14 f.), worin sich zeigt, dass es auf dasselbe herauskommt, ob wir uns im Leben oder das Leben sich in uns befindet. Unvergänglichkeit ist in jedem Falle geschenkt, ob sie nun als innerer Besitz, oder als die Sphäre, in der wir uns befinden, hingestellt wird. Ist Unvergänglichkeit aber ein so hohes Gut, dann ist begreiflich, wie Johannes die ganze Schwere des über die Welt verhängten Gerichtes dadurch ausdrückt, dass ihr Schicksal ist zu vergehen, wohingegen der, der den Willen Gottes thut, in Ewigkeit bleibt (I 2, 17).

Freilich ist bei solch ewiger Dauer immer an einen seligen Fortbestand gedacht. Wenngleich in der Rede vom Lebensbrot hinter dem Moment der Unvergänglichkeit alle anderen vollständig zurücktreten, so werden sie doch stillschweigend vorausgesetzt. Wie das von der Gottesgemeinschaft gilt (vgl. 6, 56), so gilt es auch von der Seligkeit. Auf blosse Fortdauer kommt es dem Johannes natürlich nicht an, sondern auf selige. Und die Seligkeit ist nicht etwa nur ein von der Gottesgemeinschaft abgeleitetes, sondern ein Hauptmoment im Lebensbegriff. Das zeigt sich auch darin, dass einer der Hauptgegensätze der ζωή die ἀπώλεια ist (3, 16; 6, 39 f.; 10, 10. 28; 17, 3 cf. V. 12). Das Entscheidende im Gedanken der ἀπώλεια ist, dass sie Verlorengehen ist, Verderben, Unseligkeit. Worin das begründet ist, nämlich in der Gottesferne, darauf kommt es nicht in erster Linie an, sondern darauf, dass es ein Zustand des Unterganges und des Elendes ist. Wenn demselben aber das Leben gegenübergestellt wird, so muss hier wiederum der erste Gedanke der sein, dass Leben ein Zustand des höchsten Glückes, der vollsten Befriedigung ist, d. h. Seligkeit. Das entspricht ja auch durchaus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, und wäre die Seligkeit nicht mehr ein wesentliches, sondern nur ein abgeleitetes Moment im johanneischen Lebensbegriff, dann hätten wir eine solche Abweichung von der übrigen



neutestamentlichen Auffassung des Lebens, wie sie von vornherein unwahrscheinlich ist und wie sie sich durchaus nicht belegen lässt. Vielmehr ist das Leben das Gut, das allen Durst stillt (4, 13 f.), allen Hunger vertreibt (6, 35), alle Bedürfnisse befriedigt (10, 9 f.). Es ist eben die Errettung, das Heilsgut, bei dessen blosser Nennung die Vorstellung des Erstrebenswertesten und Seligsten entsteht. Das zeigen nicht nur Einzelheiten, sondern die gesamte Auffassung des Lebens. Wie wir also dem Moment der Gottesgemeinschaft das der Unvergänglichkeit hinzufügen mussten, so dem letzteren das der Seligkeit. Diese drei Momente vereinigt bilden den Inhalt des Lebens.

Aber ist der Inhalt des Lebens nicht doch noch weiter zu bestimmen? Hat nicht Huther<sup>1)</sup> Recht, wenn er gerade auch die Liebe hereinzieht? Ist die Gottesgemeinschaft, die bereits in der Erkenntnis Gottes lag, nicht eine Liebesgemeinschaft? Nun auf den Unterschied von Erkennen und Lieben, ist oben bereits hingewiesen worden. In gewissem Sinne setzt die Erkenntnis, wie wir gesehen, die Liebe voraus, und so verstanden mag man die Liebe zu Gott getrost in den Lebensbegriff aufnehmen. Allein es hat doch eine tiefere Bedeutung als Huther<sup>2)</sup> zugibt, dass Johannes an massgebender Stelle sagt: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσι σέ κτλ.* und nicht: *ἵνα ἀγαπῶσιν σέ κτλ.* Die Liebe zu Gott ist ja freilich nicht blos der Erkenntnis Vorbedingung sondern vor allem ihre unmittelbare Folge. Gleichwohl liegt im Begriff der Liebe eine aktive Selbsthingabe, während die Erkenntnis in dem anschauenden Innwerden Gottes besteht. Das erkennende Subjekt weiss sich geliebt, das liebende Subjekt erwidert diese Liebe bereits in Gegenliebe. Wenn nun das Leben nie als Liebe zu Gott, wohl aber als Erkenntnis Gottes geschildert wird, so scheint daraus hervorzugehen, dass es bei dem Leben nicht sowohl auf eine positive Hingabe an Gott als gerade auf das in Gott Geborgensein ankommt. Das ist ja bereits Gemeinschaft, obgleich man das Moment der Liebe

---

<sup>1)</sup> Die Begr. *ζωή* u. *πιστεύειν* S. 3 f.

<sup>2)</sup> Die Begr. *ζωή* u. *πιστεύειν* S. 12.



begrifflich doch noch davon trennen kann. Man beachte an dieser Stelle das Zusammenfallen von Leben und Errettung. Wie man die letztere nicht dahin bestimmen wird, dass einem die Liebe zu Gott ermöglicht wird, sondern dahin, dass man in die Nähe Gottes, in seine Liebe, die man mit Bewusstsein ergreift, hineinversetzt wird, so steht es auch mit dem Leben. Wie das Errettetsein so ist auch das Leben ein Zustand. Darin liegt bereits, dass es zunächst Passivität ist. Freilich ist das Leben auch eine Kraft. Aber als solche tritt sie nicht in erster Linie zum Guten befähigend, sondern als Kraft der Unvergänglichkeit auf. Nicht das wird vornehmlich betont, dass das Leben sich wirkungskräftig an anderen erweist, sondern dass man durch dasselbe selbst jene Kraft erhalten hat, die einen vor dem Schicksal der Vergänglichkeit bewahrt. Leben ist der Zustand des Errettetseins, welcher dem Gläubigen verliehen worden, und den er nun in Seligkeit genießt. Freilich der Errettete (= Lebendige) wird seinen Retter lieben, das ist selbstverständlich. Allein daraus folgt ja nur, dass die Liebe zu Gott die notwendige und unmittelbare Folge des Lebens ist, aber nicht, dass sie ein konstituierendes Moment des Lebens selber ausmacht. Man wird also präziser Weise nicht sagen dürfen, dass das Leben in der Liebe besteht, dagegen wohl, dass mit dem Leben die Liebe unmittelbar gegeben ist. Wenn man aber die Liebe in den eigentlichen Lebensinhalt nicht hineinnimmt, dann wird man auch nicht mit Riehm (S. 542) „ethische Gottesähnlichkeit“ als ein Hauptmoment des Lebens behandeln, oder den „Gottesdienst“, wie Köhler an einer Stelle thut, während er an einer anderen Stelle präziser davon redet, dass sich im Gottesdienst der Lebensbesitz dokumentiert.<sup>1)</sup>

Wenn nun die Liebe zu Gott Folge des Lebens ist, dann ist das selbstverständlicher Weise auch mit der Liebe zu den Brüdern der Fall. Denn die Liebe zu den Brüdern ist ja ein so unmittelbarer Ausfluss der Liebe zu Gott, dass wo jene sich nicht findet, auch von dieser nicht die Rede sein kann (I 4, 20; vgl. 15, 9—12; I 5, 1—3). Wo Leben da Liebe —

---

<sup>1)</sup> Vgl. S. 50 mit S. 229.



Liebe zu Gott und zu den Brüdern. Deshalb kann die Liebe sehr wohl als Kennzeichen des Lebens auftreten, und dahin wird die Stelle I 3, 14 heute auch allgemein interpretiert.<sup>1)</sup> Wenn es da heisst: wir wissen, dass wir aus dem Tode in das Leben hinübergedrungen sind, denn wir lieben die Brüder, so kann der Begründungssatz unmöglich den Realgrund des Lebensbesitzes angeben wollen. Denn der Realgrund ist so oft und unzweideutig als der Glaube bestimmt worden, dass hier unmöglich die Liebe als das ewige Leben verleihend erscheinen kann.<sup>2)</sup> Es kann sich also nur um den Erkenntnisgrund des Lebens handeln: nicht das *μεταβεβήκαμεν* sondern das *οἶδαμεν* wird begründet. Zum Erkenntnisgrunde des Lebens aber eignet sich die Liebe als dessen sichere Folge sehr gut. Wo Leben da Liebe — mithin wo keine Liebe da Tod. Deshalb fährt Johannes fort: wer nicht liebt, bleibt im Tode und erläutert diesen Satz noch, indem er an die allgemeine Wahrheit erinnert, dass ein Totschläger (und das ist einer, dem die Liebe fehlt,) das ewige Leben nicht behält, also auch nicht besitzt (V. 15). Erklärt man diese Aussage nach der vorhergehenden, so ist auch hier nur gesagt, dass man am Hass den Mangel des Lebens (= Tod) erkennt, und die Stelle hat weiter keine Schwierigkeit. Freilich ist es hier nicht so leicht Realgrund und Erkenntnisgrund in der Weise reinlich zu sondern, wie in V. 14 a. Man ist leicht zu einer gewissen Vermischung der beiden geneigt und nimmt dann den Hass nicht bloss als Kennzeichen sondern auch als wirklichen Grund des Todes an. In dem Sinne ist das ja auch nicht so unrichtig, als die im Hasse verharrende unsittlich gerichtete Persönlichkeit nach johanneischer Anschauung zum Leben wirklich nicht kommen kann. Aber der direkte Grund des Nichtempfanges von Leben bleibt doch immer die Glaubensverweigerung (Ev. 3, 36), und der Hass ist dann dem entsprechend die Folge des Todes. Das zeigt freilich unsere Stelle an, dass wenn Hass und Tod so eng zusammengehören, dann auch Leben und Liebe in einer so nahen und unauf-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Weiss, Meyers Komm. S. 109.

<sup>2)</sup> Gegen Köstlin S. 241.



löslichen Verbindung stehen, dass man sie begrifflich nur trennen darf, um sie sachlich noch fester mit einander zu verknüpfen.

Denn das Interesse bei solcher Unterscheidung ist ja nicht Trennung von Religion und Sittlichkeit, die bei Johannes genau so unmöglich wäre wie bei Jesus, sondern das ist das Interesse, dass man bei Bestimmung des johanneischen Lebensbegriffes stärker auf das Zusammenfallen von Leben und Errettetsein achtet, als es zu geschehen pflegt. Bei der Errettung aber — das muss stets aufs neue betont werden — kommt es darauf an, dass man der unglückseligen Gottesferne entrissen ist und nun den gegenteiligen Zustand in seliger Unvergänglichkeit genießt. Dass dieser Zustand zugleich ein Zustand sittlicher Bethätigung ist, ist unbestreitbar, allein Johannes bezeichnet ihn nirgends unter diesem letzteren Gesichtspunkte als ewiges Leben. Thut er das aber nicht, so haben wir keine Handhabe, die ethischen Qualitäten in den Begriff des Lebens hineinzunehmen. Mindestens läge auf ihnen kein Ton, und methodisch richtiger erscheint es, sie nur als mit dem Leben unmittelbar gegebene und von ihm nicht abzulösende hinzustellen. Aus diesem Grunde haben wir die *ἀγάπη* nicht in den Lebensinhalt hineingerechnet, und unsere Betrachtungsweise findet eine Bestätigung darin, dass dieselbe immer wieder als Gebot auftritt (13, 34; 15, 12; I 2, 7 f.; 4, 19—21; II, 5; vgl. 14, 21. 24; I 5, 3), während das Leben lediglich ein Gut ist und dem entsprechend auch die von uns herausgestellten konstituierenden Momente des Lebensbegriffs, Gotteserkenntnis, Unvergänglichkeit und Seligkeit nie als Gebot sondern stets als Gabe erscheinen. Wenn aber die *ἀγάπη* nicht in den Lebensinhalt hineingehört, dann noch weniger die *δικαιοσύνη*, welche Huther<sup>1)</sup> samt der ersteren dazu rechnet und die bei Johannes ja ohnehin stark zurücktritt. Die von Huther gleichfalls genannte *ἀλήθεια* hat ihren richtigen Platz bei der objektiven Lebensvermittlung, während das Wesentliche der von Huther aufgeführten *χαρά* und *εὐφροσύνη* bereits in dem von uns namhaft gemachten Moment der Seligkeit liegt.

---

<sup>1)</sup> Die Begr. *ζωή* u. *πιστ.* S. 3 f.



Wenn man die ethischen Gedanken in den Lebensbegriff hereinschlagen lässt, so liegt stets die Gefahr vor, dass der terminus Leben von seiner Prägnanz verliert. Da erscheint denn plötzlich das johanneische ewige Leben umgesetzt in das christliche Leben. Man sieht leicht, dass in solchem Falle eine förmliche Umprägung droht. Von einem christlichen Leben, dessen Gegensatz ein unchristliches Leben wäre, redet Johannes gerade nie. Der Gegensatz seines Lebens ist eben nicht ein irgendwie anders geartetes Leben, sondern nur der Tod. Es handelt sich ihm nicht um eine Lebensführung oder um eine Art Leben im Unterschied von anderen (wie bei Philo), sondern um das Leben. Es gibt ja nur ein Leben. Deshalb ist es auch gegen den johanneischen Sinn von dem „neuen“<sup>1)</sup> oder von dem „wahren“<sup>2)</sup> Leben zu reden. Als ob es ein altes oder ein falsches Leben überhaupt gäbe. Die ins Leben Gedrungenen sind doch nicht dem alten oder dem falschen Leben entronnen, sondern dem Tod! Sie sind eben errettet worden und sind dadurch zu Gotteserkenntnis, Unvergänglichkeit und Seligkeit gelangt.<sup>3)</sup>

Die obigen drei Momente, die man in die Einheit des Errettetseins zusammenfassen kann, werden auch durch einen Blick auf den johanneischen Begriff des Todes bestätigt. Denn der Tod erscheint als das Vergehen resp. als der der Vergänglichkeit unterworfenen Zustand (6, 58; 8, 51; 11, 26; I 2, 17), er erscheint durch sein Zusammengehen mit der ἀπώλεια als Unseligkeit (10, 10) und durch den Parallelismus mit der κρίσις als Gottesferne, die mit der Sünde gegeben ist (5, 24). Ver-

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Köhler S. 229 unten.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Riehm S. 543.

<sup>3)</sup> Die Etymologie des Wortes „Leben“ kann unsere Fassung nur bestätigen, denn „wirkliches“, „den Trübungen der Endlichkeit nicht unterworfenen Sein“ (Reuss S. 78 f.; vgl. Luthardt I. S. 281, 407) findet sich ja in der seligen Unvergänglichkeit der Gottesnähe. Haben wir in letzterer das Leben, dann haben wir es freilich nicht mehr nötig, hier noch auf den göttlichen Geist einzugehen. Wenn man das Leben als Bestand von göttlichem Geiste im Menschen aufgefasst hat (Wendt, Lehre Jesu II. S. 192), so ist dagegen zu sagen, dass der Geist freilich als Leben spendender auftritt, in den Aussagen über den Lebensinhalt dagegen niemals auf ihn reflektiert wird.



gänglichkeit, Unseligkeit und Gottesferne bilden den genauen Gegensatz zu den drei Momenten des Lebens. Keines von den drei den Todesbegriff konstituierenden Momenten aber darf gestrichen werden. Holtzmann ist geneigt das erste Moment so stark zu betonen, dass die beiden anderen ganz vernachlässigt werden. Damit aber kommt in den johanneischen Todes- und Lebensbegriff etwas zu stark Physisches herein, während das von uns nachgewiesene religiöse Interesse des Johannes in seiner Auffassung von Tod und Leben sehr zurücktritt. Es ist nicht genug zu sagen, dass der Mensch durch die ζωή „vom Bann der Natürlichkeit und Vergänglichkeit gelöst wird“,<sup>1)</sup> er wird namentlich der Gottesferne entrissen. Es steht nicht bloß so, dass der Nichtliebende „im Grabe des Naturlebens“<sup>2)</sup> bleibt, (I 3, 14), sondern dass er von Gott fern bleibt. Und wenn dazu behauptet wird, „tote Geister wüssten nichts von Liebe, ihr Dasein schleiche matt und schläfrig dahin“, so findet hier geradezu eine falsche Anwendung des Todesbildes statt. Das Dasein der Nichtchristen, die die Christen hassten und verfolgten, schlich doch nicht matt und schläfrig dahin! Der Tod wird von Johannes überhaupt nicht als Bild der Unthätigkeit gebraucht. Das geht deutlich hervor aus der Stelle I 3, 14, die sich dagegen leicht deuten lässt, wenn man im Begriff des Todes neben den Momenten der Vergänglichkeit und Unseligkeit auch das der Gottesferne findet. Das bestätigt aber die gewonnene Bestimmung des Lebensbegriffs.

Haben sich uns die konstituierenden Momente des Lebens ergeben, so sind wir nun auch im stande, jene schon früher aufgeworfene Frage zu beantworten, ob das zugestandenermassen schon gegenwärtig vorhandene Leben vollkommen sei oder der Vollendung noch bedürfe. Wie nun auch die Antwort ausfallen möge, in jedem Falle werden wir festzuhalten haben, dass das gegenwärtige Leben nicht als Anfang des Lebens, sondern als ein und dasselbe Leben mit dem zukünftigen in Betracht kommt. Das ist ja gerade die Grösse und der Idealismus der johanneischen Auffassung, dass ein so intensives Be-

---

<sup>1)</sup> Holtzmann, H. K. S. 93.

<sup>2)</sup> Holtzmann, H. K. S. 253.



wusstsein dieses Lebensbesitzes vorhanden ist. So erklärt sich auch das Zurücktreten der *ἐλπίς*, welches Wort sich im Evangelium nicht einmal findet. „Johannes ist des Lebens zu gewiss und fühlt seine Kraft und Seligkeit in jedem Augenblick zu sehr, als dass er noch die Hoffnung auf dasselbe als die eigentümliche Gemütsstimmung des Christen bezeichnen könnte“. <sup>1)</sup> Im ersten Brief kommt die *ἐλπίς* freilich einmal vor und zwar an der Stelle 3, 2 f., die gerade geeignet ist, unsere Frage zu beleuchten. Es ist hier die Rede von der Hoffnung Gott ähnlich zu werden, da man ihn im Vollendungsstande sehen wird, wie er ist. Kein Wunder, dass ein solches Gut als Gegenstand der Hoffnung bezeichnet wird. Denn die anschauende Erkenntnis Gottes, die während unseres Erdenwandels möglich ist, wird nie als ein Schauen Gottes, wie er ist, bezeichnet. Vielmehr handelt es sich immer nur um ein Schauen des Vaters im Sohne. <sup>2)</sup> Hier liegt in der That eine höhere Stufe intuitiver Gotteserkenntnis vor, und wenn letztere ein konstituierendes Moment des Lebens war, so folgt aus unserer Stelle, dass eine Steigerung des Lebensinhalts möglich ist. Wohlverstanden des Inhalts. Denn das Leben bleibt Leben, ob die erreichte Gotteserkenntnis auf hoher oder niedriger Stufe steht. Wo man überhaupt zu solcher (wenn auch noch unreifer) Erkenntnis durchgedrungen, da ist man eben errettet, also nicht mehr im Tode, sondern im Leben. Aber ein und dasselbe Leben kann in seinen Funktionen kräftiger werden, in seinem Inhalt reicher; letzteres freilich nie so, dass ein neues Moment hinzukommen, sondern nur so, dass die vorhandenen Momente an Intensität gewinnen können. Und auch dieses ist mehr ein Punkt, auf den wir schliessen, da es eine Stelle, die direkt über den Unterschied des Lebens in Gegenwart und Zukunft redet, nicht gibt. Es lässt sich auch nicht etwa sagen, dass im Vollendungsstand die *δόξα* hinzukäme, da Johannes von einer die Gläubigen erwartenden *δόξα*

<sup>1)</sup> Köstlin S. 238.

<sup>2)</sup> Sollten freilich Haupt (S. 137) und Holtzmann (H. K. S. 250) mit ihrer Beziehung des *ὁψόμεθα αὐτόν* auf Christus Recht haben, so käme es auch hier nur auf ein Schauen im Sohne heraus. Aber auch in diesem Fall wäre ja eine gesteigerte Erkenntnis Christi, mithin auch Gottes gemeint.



überhaupt nicht spricht,<sup>1)</sup> sondern man hat dabei stehen zu bleiben, dass die bereits vorhandene anschauende Gotteserkenntnis ihren höchsten Grad und damit der Lebensinhalt seinen grössten Reichtum erreichen wird.

Hier könnte man nun auf einen Punkt hinweisen, von wo aus es den Anschein gewinnt, dass für den Vollendungsstand doch mehr zu fordern ist als blosser Intensivierung des gegenwärtigen Zustandes. Johannes leugnet ja keineswegs, dass die Gläubigen (mithin Lebendigen) doch zur Zeit noch sündigen (I 1, 8—2, 2). Da nun für die Zukunft nicht nur Verminderung der Sünden, sondern vollkommene Sündenreinheit zu erwarten ist, so scheint hieraus zu folgen, dass das ewige Leben im Vollendungsstand doch ein neues Moment vor dem jetzigen voraus haben wird. Das widerspräche aber unserer Fassung des Lebens als eines wesentlich sich gleich bleibenden. Allein hier ist zu beachten, dass eine solche Problemstellung unjohanneisch ist. Wenn Johannes von den Gläubigen behauptet, dass sie zum Leben durchgedrungen sind, so bleibt im Augenblick die Thatsache ausser Betracht, dass sie noch nicht völlig sündenrein geworden. Wo von dem gewonnenen Leben die Rede ist, da wird auf etwaige Sünden nicht reflektiert, sondern der Blick ist auf die geschehene Errettung, auf die thatsächliche Versetzung in die Gemeinschaft mit Gott gerichtet. Eine theoretische Auseinandersetzung mit der gleichwohl noch bestehenden Sündhaftigkeit gibt Johannes ebenso wenig wie Paulus. Und wenn Paulus um solcher Sünde willen die Thatsächlichkeit des Lebendiggewordenseins nicht in Zweifel zieht (Röm. 6, 4; Gal. 5, 25), so Johannes erst recht nicht. Der in Christo Befindliche kommt als solcher eben nicht als sündig in Betracht; es wird strikt von ihm behauptet, dass er überhaupt nicht sündigt (I 3, 6—9; 5, 18). Wer so kühne Worte ausspricht, von dem kann man wohl erwarten, dass er von der Höhe des durch Christus gewonnenen Lebens nichts abgeben wird. Versteht sich schon Paulus nicht zu dem Kompromiss des Philo, das Leben des Gerechten ein gemischtes zu nennen (Mangey I 479), so Johannes erst recht nicht. Das Leben ist voll und ganz

---

<sup>1)</sup> Gegen Huther, D. Begr. *ζωή* u. *πιστ.* S. 13.



vorhanden. Gleichwohl ist die Sünde nicht abgethan. Mit einander vermittelt werden die beiden Behauptungen nicht

Nur an einer Stelle findet sich eine ausdrückliche Beziehung zwischen dem Leben und dem Sündigen des Christen. Johannes schreibt, dass, wenn jemand seinen Bruder eine Sünde, die nicht zum Tode führe, begehen sehe, er für ihn bitten und ihm dadurch zum Leben verhelfen werde.<sup>1)</sup> Dass jemand für einen, der zum Tode sündige, bitten solle, meine er nicht (I 5, 16). Mit der Sünde zum Tode kann hier nur gemäss dem, was sich uns schon über den Tod ergeben hat, der Abfall von Christus gemeint sein.<sup>2)</sup> Wenn Johannes in solchem Fall die Fürbitte für unnütz erklärt, so kann der Grund nur der sein, dass er mit dem Verfasser des Hebräerbriefes eine zweite Bekehrung für unmöglich hält.<sup>3)</sup> Man kann vom Tode zum Leben kommen, aber nur einmal. Wer den köstlichen Besitz geschmeckt und doch leichtsinnig aufgegeben hat, ist verloren. Hieraus geht klar hervor, dass alle anderen Sünden, die etwa ein Christ begeht, nicht zum Tode führen.<sup>4)</sup> Gleichwohl berauben sie in irgend einer Weise des Lebens, da ja von einer neuen Lebensspendung die Rede ist. Das scheint nun eine ganz merkwürdige und unjohanneische Betrachtungsweise zu sein, da gerade Johannes wie kein anderer immer nur zwei Möglichkeiten konstatiert: Leben oder Tod. Hier soll auf einmal das Leben verloren aber der Tod doch nicht erreicht sein. Es wirft das ein eigentümliches Licht auf unsere Frage. Denn es zeigt sich, wie Johannes die Sünde als mit dem Leben unverträglich angesehen hat. Freilich wird hier an eine solche Sünde gedacht sein, die der Sünder nicht in vollem Masse erkannt und bereut und infolgedessen Vergebung erfahren hat (I 2, 1 f.),<sup>5)</sup> da nicht die vergebene, sondern die unvergebene Sünde als Leben beraubend hingestellt

---

<sup>1)</sup> Bei *δώσει* einen Subjektswechsel anzunehmen, so dass plötzlich Gott gemeint wäre, liegt kein Grund vor (vgl. Weiss, Meyers Komm. S. 169; Holtzmann, H. K. S. 264). Der Sinn bliebe derselbe.

<sup>2)</sup> Vgl. Weiss, Meyers Komm. S. 168; Holtzmann, H. K. S. 264.

<sup>3)</sup> Vgl. Hebr. 6, 4—8; 10, 26—31.

<sup>4)</sup> Gegen Haupt, D. 1. Br. des Joh. S. 282 unten.

<sup>5)</sup> Vgl. Weiss, Meyers K. S. 167.



sein kann. Solch unvergebene Sünde aber sieht Johannes für so schwer an, dass durch dieselbe der ganze Heilsstand gefährdet ist. Dazu entschliesst er sich freilich nicht, um solcher Sünde willen bereits den Tod zu konstatieren. Damit würde er den betreffenden Bruder aufgeben, da es ja bei nochmaligem Verfallen in den Tod kein Erwachen zum Leben mehr gibt, sondern der *δευτερος θάνατος* ein bleibender Zustand ist. Aber Leben vermag Johannes da nicht zu sehen, wo unvergebene Sünde ist. So entsteht die nicht weiter verfolgte Vorstellung eines Zwischenzustandes, der nur dadurch zu erklären ist, dass die vorhanden gewesene Gemeinschaft mit Gott gestört (mithin das Leben verloren) ist, gleichwohl die Verbindung mit der Christengemeinde und also mit Christus nicht abgeschnitten (mithin das Leben nicht unwiederbringlich verloren) ist. Der Ausspruch zeigt ebenso die ungeheuer ernste Beurteilung der Sünde und deren Unverträglichkeit mit dem ewigen Leben, als die Zuversicht, dass wo die Verbindung mit dem Lebensquell nicht aufgegeben ist, Leben wiederum geschenkt werden wird.

Hat sich uns in Obigem ergeben, dass Johannes, wenn er von dem bereits vorhandenen Leben redet, in der Regel auf die Sünde garnicht reflektiert, an einer Stelle aber, wo er doch unvergebene Sünde dazu in Beziehung setzt, sich deshalb genötigt sieht, einen Lebensverlust zu konstatieren, so wird uns das alles zur Bestätigung der Betrachtungsweise, dass das schon jetzt genossene ewige Leben etwas so Hohes ist, dass sein Inhalt nur der Steigerung, nicht aber der Bereicherung durch ein neues Moment fähig ist. Der Lebendige kann nicht noch lebendiger werden, sein Leben kann nur an Vollkräftigkeit zunehmen. Und auch hierbei ist zu beachten, dass Johannes nie von Lebensstufen redet. So deutlich er Stufen des Glaubens und der Erkenntnis unterscheidet, so wenig macht er doch davon Anwendung auf den Lebensbegriff. Der letztere hat eher etwas Stabiles, und es dürfte nicht zu gewagt sein, auch diese Erscheinung mit dem Parallelismus von Leben und Errettetsein in Zusammenhang zu bringen. Wer errettet ist, ist errettet, gleichviel ob seine Reife noch viel oder wenig zu wünschen übrig lässt. Deshalb ist es auch nicht empfehlenswert, das Leben einen „kontinuierlichen Prozess“ zu nennen,



der sich im Jenseits vollendet.<sup>1)</sup> Von einem allmählichen Entstehen, einem langsamen Wachsen des Lebens redet Johannes gerade nicht. Wo der Sohn Gottes Glauben erweckt, da ist das Leben plötzlich da und mit ihm alle seine Güter. Und was den Übergang vom ewigen Leben hier zum ewigen Leben dort betrifft, so ist auch dieser Übergang kein allmählicher, sondern ein plötzlicher, kein Prozess, sondern ein Sprung.

Wann aber tritt dieser Sprung ein? — Das ist die Frage, auf die wir schliesslich noch eingehen. Die nächstliegende Antwort scheint die zu sein, dass es im Augenblick des leiblichen Todes geschieht. Wenn dieser als Tod von Johannes geleugnet wird, so scheint darin aufs klarste die Anschauung zu liegen, dass er die Fortsetzung des bereits gewonnenen ewigen Lebens garnicht berührt. Wir hätten damit eine interessante Ähnlichkeit mit dem Alexandriner Pseudosalomo, welcher auch die Existenz des Todes für die Gerechten leugnet (Weish. Sal. 3, 2 f.). Bei ihm handelt es sich um die Vorstellung, dass die Gerechten aus diesem Leben unmittelbar in das ewige hinübergehen. Davon weicht Johannes freilich insofern bedeutend ab, als er das ewige Leben nicht von dem Augenblick des leiblichen Todes erwartet, sondern es bereits im Diesseits findet. Aber trotz dieser Abweichung könnte ja darin Übereinstimmung sein, dass beide im leiblichen Tode auch nicht die mindeste Unterbrechung des Bewusstseins fänden. Nach Pseudosalomo geht der Fromme aus diesem Leben direkt in das ewige über; haben wir nun nicht viele Anzeichen dafür, dass bei Johannes der Gläubige das bereits vorhandene ewige Leben trotz des leiblichen Todes direkt fortsetzt und also — analog dem Frommen in der „Weish. Sal.“ — von Leben unmittelbar zu Leben übergeht? Nur so scheinen doch alle johanneischen Aussagen, dass es für den Gläubigen keinen Tod mehr gebe, u. s. w., zu ihrem Recht zu kommen. —

Aber dem steht ein Gedanke entgegen, den Johannes im Unterschied von Pseudosalomo hat, der Gedanke der Aufer-

---

<sup>1)</sup> Gegen Holtzmann, H. C. S. 95. Ebenfalls nicht glücklich ist es, wenn Riehm (S. 542) davon redet, dass Christus den Gläubigen „die in ihm beschlossene Lebensfülle in wachsendem Masse zueignet“.



stehung. Die Vorstellung, dass die in den Gräbern Befindlichen erwachen und einer Auferstehung teilhaft werden, die mit Leben verbunden ist (5, 28 f.),<sup>1)</sup> schliesst diejenige aus, dass man durch den leiblichen Tod hindurch das begonnene ewige Leben ohne die mindeste Unterbrechung fortsetzt, mithin der Auferstehung nicht mehr bedarf. Und doch scheinen beide Vorstellungen aufs klarste bei Johannes vertreten zu sein. Wie ist der Widerspruch zu lösen? Wenn der Tod wirklich geleugnet wird, wozu dann die Hoffnung auf Auferstehung, in welcher Hoffnung der Gedanke des Todes ja geradezu anerkannt, und nur eine endliche Überwindung desselben in Aussicht genommen wird?

Abhülfe wäre geschafft, wenn sich die Richtigkeit der Behauptung Beyschlags<sup>2)</sup> nachweisen liesse, dass Johannes „auch die Auferstehung ebenso wie die *ζωὴ αἰώνιος* geradezu in das diesseitige Leben hineinrückt“. In der That sind wir auf eine Stelle gestossen, die es mit einer rein geistig gefassten, diesseitig gemeinten Auferweckung der Toten, welche die Stimme des Gottessohnes hören, zu thun hatte (5, 25). Aber diese Stelle ist ganz vereinzelt, und so sehr das Leben als gegenwärtiges gefasst wird, so bestimmt erscheint die Auferstehung als die am letzten Tage sich vollziehende (5, 28 f.; 6, 39 f. 44. 54). Auch aus 11, 24—26 lässt sich nicht schliessen, dass die Auferstehung vom jüngsten Tage ganz losgelöst und nur an Jesus und seine Lebensgemeinschaft geknüpft wird,<sup>3)</sup> sondern nur das geht aus Jesu Zurückweisung der Antwort Marthas hervor, dass die blosse Vertröstung auf den jüngsten Tag für einen Anhänger Christi, der bereits das Leben hat, nicht genügt. Somit lässt sich über das Wesen der Auferstehung dieser Stelle nichts Abschliessendes entnehmen, und

---

<sup>1)</sup> Von der Auferstehung des Gerichtes kann hier ganz abgesehen werden. Interessant ist es, dass Johannes eine solche kennt, während Paulus und wohl auch die Synoptiker sie nicht annehmen. Für die Sache trägt es wenig aus, da die Bösen in dieser Auferstehung ja nicht Leben erhalten, sondern zum Dasein des Todes verurteilt werden, in dem sie sich bereits befanden.

<sup>2)</sup> Neutestamentl. Th. I. S. 307.

<sup>3)</sup> So Beyschlag S. 308.



da wir andere völlig klare Aussagen über die zu erwartende Auferstehung haben, so kann sie uns nicht dazu bewegen, mit Beyschlag in der Vorstellung vom jüngsten Tage nur den Gedanken ausgedrückt zu finden, dass wie für jeden einzelnen so auch für die Gesamtheit die Entscheidung kommen müsse, die da Leben oder Tod bringe. Zu einer solchen bildlichen Deutung gibt der Ausdruck 6, 39 f. 44. 54 nicht das mindeste Recht und ebensowenig die konkrete Schilderung 5, 28 f., die jedenfalls mehr enthält als bloss „den Gedanken eines zwiefachen, möglichen Abschlusses der menschlichen Laufbahn.<sup>1)</sup>

Wenn man sich nicht zum Willkürakte einer Ausmerzungen der Verse oder Worte entschliessen will, die von der Auferstehung am jüngsten Tage reden,<sup>2)</sup> so wird man sich dazu verstehen müssen, nach einer Vermittlung zwischen dem Gedanken der Unsterblichkeit und dem der Auferstehung zu suchen. Denn die letztere nicht eigentlich sondern bildlich zu verstehen ging nicht an. Oder sollte Johannes zwei einander widersprechende Ansichten neben einander gestellt haben? Sollte er trotz der ihm eigentümlichen Anschauung, dass man durch den Tod hindurch unmittelbar wieder mit Gott vereinigt werde, doch der in der Gemeinde herrschenden Auffassung, nach der die Toten erst am jüngsten Tage zum Leben kommen, Aufnahme in sein Evangelium verstattet haben? Das erschiene nun freilich als ein starker Widerspruch, dem aus dem Wege zu gehen wäre. Dieses könnte nur so geschehen, dass man den leiblichen Tod nicht als Lebensberaubung, aber auch nicht als blosse Durchgangspforte zu unmittelbarer Lebensfortsetzung ansähe, sondern als Einschlafen, dem ein baldiges Erwachen folgte. Demnach stände es so: wer zum Leben gekommen ist, verliert dasselbe natürlich nicht durch solchen Schlaf; nur das Bewusstsein kommt ihm abhanden, aber er bleibt in der Hand Gottes, sodass er bei der Auferweckung sofort wieder jenes Leben vollkommen genießt, das er auch im Tode nicht eingebüsst hat.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Beyschlag S. 307.

<sup>2)</sup> So Scholten S. 124—126, 129—131.

<sup>3)</sup> Vgl. Thoma S. 223 unten, dessen Aussagen auf S. 258 und 291 f. freilich wieder in eine andere Richtung weisen.



Gegen diese Auffassung könnte freilich eine Stelle ins Feld geführt werden. Es ist jene, wo Jesus die Jünger über seinen Hingang damit tröstet, dass er ins Haus seines Vaters, also den Himmel ginge, dort die Stätte bereiten wolle und dann wiederkommen und die Jünger zu sich nehmen (14, 2 f.). Hier hat man die Wiederkunft von der Todesstunde des einzelnen verstanden. Christus kommt zur einzelnen Seele und holt sie im Tode direkt zu sich.<sup>1)</sup>

Bei dieser Auslegung käme man wieder zum Widerspruch mit der Auffassung von Seelenschlaf und Auferweckung. Anders steht es freilich, wenn man das *πάλιν ἔρχομαι* auf die Parusie deutet.<sup>2)</sup> Dann wäre die Auferstehung nur für diejenigen ausgeschlossen, die die Parusie erleben und dadurch direkt zur Vollendung kommen. Nun stehen der Deutung auf die Parusie freilich gewichtige Bedenken entgegen.<sup>3)</sup> Dennoch ist sie nicht ausgeschlossen (vgl. bes. 21, 22 f.), und damit ergibt sich, dass mindestens keine Notwendigkeit vorliegt, in unserer Aussage den direkten Durchgang jeder einzelnen Seele in den Vollendungszustand ausgedrückt zu finden.

Allein auch wenn die Stelle 14, 2 f. — schon um ihrer Mehrdeutigkeit willen — in Wegfall kommt, so bleibt bei jenem Vermittlungsversuch zwischen den Vorstellungen des dauernden Lebens und der Auferweckung ein gewisses Bedenken. Der Eindruck lässt sich schwer verwischen, dass wir es mit zwei Gedankenreihen zu thun haben, die konsequent durchgeführt einander allerdings ausschliessen. Aber der vierte Evangelist ist, wie wir auch anderwärts gesehen haben, kein Systematiker. Es ist deshalb ganz unberechtigt, aus seinen Aussagen die letzten Konsequenzen ziehen zu wollen und sie dann gegen ihn selbst zu wenden. Deshalb ist es auch

---

<sup>1)</sup> So nach dem Vorgange vieler Holtzmann, H. K. S. 181. Vgl. übrigens sogar Keil S. 454 f.

<sup>2)</sup> So v. Hofmann, Schriftb. II, 2. S. 465; de Wette-Brückner S. 254; Luthardt II. S. 318; Weiss, Meyers K. S. 472 u. a. Von der Auslegung der fraglichen Worte im Sinne des Kommens Jesu im Geist (Godet II. S. 477 f.) kann hier wohl abgesehen werden, da das *παράλημψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμὲ αὐτόν* dem zu stark entgegensteht.

<sup>3)</sup> Vgl. Holtzmann, H. K. S. 181.



schwierig, hier zu einem völlig sicheren Resultat zu kommen. Dass die Vorstellung vom Seelenschlaf, der übrigens in der urchristlichen Zeit in jedem Falle als kurzer erscheinen musste, möglich ist, hat sich uns ergeben. Dass Johannes aber diese Auffassung stetig und bewusst durchgeführt hat, lässt sich nicht sicher behaupten.

Es ist wenigstens nicht ganz unmöglich, dass er die populär-christliche Vorstellung von der Auferweckung geteilt hat, ohne den Gedanken einer im Tode erfolgenden unmittelbaren Vereinigung mit Gott vollständig aufzugeben. Man stelle das nicht als etwas Udenkbares hin. Diejenigen, die am eifrigsten die Unmöglichkeit einer solchen Inkonsequenz beteuern, bedenken häufig nicht, dass sie selbst bald zur einen bald zur anderen Vorstellungsweise neigen, wie denn auch die Christenheit sich weder für die eine noch die andere definitiv entschieden hat. Ja wenn es bei Lukas heisst: heute wirst du mit mir im Paradiese sein (23, 43), und andererseits doch wieder von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist (14, 14; vgl. 20, 36), so liegt auch da vielleicht keine völlig einheitliche Anschauung vor.

Vollkommen einheitlich ist die johanneische Betrachtungsweise der letzten Dinge überhaupt nicht gewesen. Denn die Auferstehungshoffnung, welche jüdischen Ursprunges ist, verbindet sich naturgemäss mit der Vorstellung einer Reichsaufrichtung hier auf Erden, wie sie Jesus und Paulus kennen. Das ist die zunächst jüdische und dann populär-christliche Betrachtungsweise. Dagegen scheint die Endvollendung bei Johannes entschieden eine himmlische zu sein (14, 2f.; vgl. 17, 24).<sup>1)</sup> Das bedeutet nun freilich keinen direkten Widerspruch zur Auferstehungshoffnung, weist aber doch darauf hin, wie sich bei Johannes Elemente vereinigen, die ursprünglich nicht zusammen gewesen sind. Wenn Johannes mit seiner Vorstellung einer himmlischen Endvollendung den populär-christlichen Gedanken der Auferstehung verknüpft, so zeigt er damit wiederum, wie er sich in Übereinstimmung mit dem Gemeindeglauben weiss, ohne es für nötig zu halten, die Verbindungs-

---

<sup>1)</sup> So selbst Weiss, Bibl. Th. § 157 d.



linien zwischen solchem Glauben und den ihm eigentümlichen Vorstellungen überall genau auszuführen und darzulegen. Mit der ganzen Genialität seiner individuellen Auffassung vereinigt er auch hier jene Treue dem Gemeindeglauben gegenüber, aber um detaillierte Vermittlungsversuche ist er nirgends ängstlich besorgt. Und eben so wenig kommt es ihm darauf an, dass man sich die Seinsweise im Vollendungsstande genauer vorstellen könne. Eine Auferstehung, gleichwohl ein Sein im Himmel — das sind die Andeutungen, auf die er sich beschränkt. Wie der Leser sich das vermittelt denkt, daran liegt wenig. Johannes redet nicht von einem verklärten Leibe wie Paulus, wenn auch kein Hindernis besteht, diese Vorstellung bei ihm vorauszusetzen. Johannes schweigt auch über das Kommen des Reichs Gottes. So stark die Gemeinschaft der Christen unter einander betont wird,<sup>1)</sup> so hat man doch den Eindruck, dass das soziale Moment im synoptischen und paulinischen Sinn zurückgedrängt ist. Als Ende der Wege Gottes erscheint nicht eine Reichsvollendung, sondern die Seligkeit aller derer, die zu Christo gehören. Wie sich diese Seligkeit im einzelnen gestalten wird, kann auf sich beruhen. Denn wer das Leben besitzt und die Gewissheit, dasselbe in alle Ewigkeiten zu behalten, hat keinen Grund besorgt zu sein um seine Form und Erscheinungsweise, bei deren Wechsel der Inhalt des Lebens wohl gesteigert, aber nicht verändert zu werden vermag.

Blicken wir nun zum Schluss noch einmal auf diesen Inhalt zurück, so haben wir einerseits zu konstatieren, dass neben den Momenten der Unvergänglichkeit und der Seligkeit das der Gottesgemeinschaft für den Lebensbegriff konstituierend ist. Es zeigte sich das in der Verbindung, die der Lebensbegriff einging mit den Gedanken der Gotteserkenntnis, des Seins und Bleibens in Christo und Gott, des Besitzes Christi und der Freiheit von Gottes Zorn und Strafe. Andererseits schien es geboten die Liebe (und damit die sittliche Bethätigung überhaupt) nicht in den Inhalt des Lebens einzuschliessen, dieselbe wohl aber als notwendige und unmittelbare Folge des

---

<sup>1)</sup> Bes. 17, 11. 20—23. Vgl. I 1, 3 und das Gebot der Bruderliebe.



Lebens zu betrachten. Demzufolge wird man sagen können: Leben ist nach Johannes der selige Zustand, in welchem der Mensch — dem Elend und der Verdammnis der Sünde entnommen — in die Gemeinschaft mit Gott durch Christus versetzt ist und die Kraft unauflöslichen Daseins gewonnen hat.

Wo dieser Zustand überhaupt vorhanden ist, da ist er letztlich immer der gleiche, so dass auch auf die mit der Vollendung gegebene Steigerung des Lebensinhalts kein Ton fällt. Deshalb kann der Christ mit voller Freudigkeit des gegenwärtigen Besitzes gewiss sein, ohne darum zu sorgen, wie solcher Besitz dem bedeutungslos gewordenen leiblichen Tode gegenüber sich durchsetzen wird. Wenn der letztere das Leben nicht einmal antastet, dann bleibt es sich schliesslich gleich, ob ein kurzer Seelenschlaf oder ein unmittelbarer Durchgang zum Vollendungsstande anzunehmen sei. Johannes teilt die urchristlich-eschatologische Hoffnung, aber auf eine völlig einheitliche oder gar detailliert ausgeführte Vorstellung wird es ihm schwerlich angekommen sein.

---

## 5. Der Quell des Lebens.

Es ist oben bereits bemerkt worden, dass es sich empfahl bei Behandlung des johanneischen Lebensbegriffs von dem Leben auszugehen, das den Menschen zugedacht war. Denn dieses steht im Mittelpunkt der johanneischen Vorstellung, und dieses zu vermitteln, nicht über das Gott und Christo eignende Leben zu belehren, ist der Zweck des ganzen vierten Evangeliums (20, 31). Sind wir nun aber über dieses der Welt zugedachte und unter den Jüngern Jesu zu stande gekommene Leben im klaren, dann sind wir vorbereitet, um nach dem Wesen des Lebens zu fragen, das von Johannes deutlich als die Quelle des ersteren angesehen wird, nämlich des Lebens,



welches der Vater und der Sohn besitzen (vgl. 5, 24 f. mit V. 26). Doch bevor auf diesen Lebensbesitz selbst eingegangen wird, mag noch eine andere Verbindungslinie zwischen dem Leben Christi und dem Leben der Menschen aufgezeigt werden.

Wenn, wie wir gesehen haben, die Gottesnähe Leben war, dann war begreiflich, wie Gott als unser Leben die Bezeichnung ewiges Leben erhalten konnte (I 5, 20). Da aber Christus der Weg zu ihm war, mithin das Leben vermittelte, so war deutlich, wie auch Christus schlechthin das Leben genannt werden konnte (11, 25; 14, 6). Durch letzteren Ausdruck wurde natürlich nicht das Wesen Christi als Leben bezeichnet, sondern die Thätigkeit Christi als Lebensspendung. Stellt man sich aber vor, wie solche Spendung durch Christus allein geschehen konnte, weil nur seine Person jene Anschauung des Vaters ermöglichte, die unmittelbar Leben war, dann wird man verstehen, wie Johannes in Christo mehr gehabt als bloss den Lebensvermittler. Die Gabe, die Jesus gebracht, ist ja nicht unabhängig von seiner Person, sondern besteht geradezu in dieser. Er gibt seine Person und mit dieser das Leben, so dass man sich nicht wundern darf, wenn schliesslich seine Person nicht bloss als Lebensspender, sondern geradezu als das Leben selbst erscheint. Das geschieht aber am Eingange des ersten Johannesbriefs. „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut haben und unsere Hände betastet haben betreffs des Logos des Lebens — ja das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das da war bei dem Vater und uns offenbar geworden ist — was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit u. s. w.“ Der Sinn dieser Stelle kann freilich verschieden gefasst werden, weshalb wir genötigt sind, näher auf sie einzugehen.

Es wird sich zunächst um die Frage handeln, was gemeint ist mit der ζωὴ ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Erst von hier aus kann dann ein Licht fallen auf den schwierigen Ausdruck λόγος τῆς ζωῆς. Weiss<sup>1)</sup> behauptet, die

<sup>1)</sup> Meyers Komm. S. 28 f.



ζωὴ πρὸς τὸν πατέρα war das ewige Leben, wie Jesus es zu Gott hin, d. h. in Gemeinschaft mit Gott geführt habe. War den Jüngern aufgegangen, in welcher Weise Jesus Gott erkannt, so war ihnen eben damit das Jesu eignende Leben, also das ewige Leben überhaupt aufgegangen. Das Charakteristische dieser Erklärung ist, dass die von der ζωὴ gemachte Aussage, *ὅτι ἦν πρὸς τὸν πατέρα* nicht als ein reales Sein bei Gott, sondern als ein Auf-Gott-Gerichtetsein gefasst wird. Nun erinnert aber der ganze Eingang des Briefes so sehr an den Prolog des Evangeliums und speziell unser Wort so sehr an die Aussage: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*, dass es zu natürlich erscheint, nach dieser letzteren zu erklären.<sup>1)</sup> Dann muss es sich aber um ein thatsächliches Sein bei dem Vater handeln, ein solches Sein, wie es nur einer Person zuzuschreiben ist. Diese Person wird einfach ζωὴ αἰώνιος genannt, weil ihr wahres Wesen Leben ist. Eine besondere Schwierigkeit enthält diese Betrachtungsweise nicht. Wenn der Zweck des Briefes war, zum Bewusstsein des Lebensbesitzes zu verhelfen (I 5, 13) dann lag es nahe, sofort mit dem Leben zu beginnen. Das Leben konnte man aber nur haben durch eine Persönlichkeit, und zwar eine solche, die in ihrer gesamten Erscheinung Leben offenbarte und brachte. Da lag es nicht fern, das Leben selbst zu hypostasieren, das Leben und diese bestimmte Person zu identifizieren. Wenn diese Betrachtungsweise freilich einzig dasteht in den johanneischen Schriften, so findet sie doch in Stellen wie 11, 25 und 14, 6 Anknüpfungspunkte. Sie entspricht der Art des Johannes, der im Logosbegriff ähnliche Vorstellungen vollzieht<sup>2)</sup> und dadurch unsere realistische Erklärung wahrscheinlicher erscheinen lässt, als die spiritualisierende von Weiss.<sup>3)</sup> Ist unsere Auffassung aber im Recht,

---

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzmann, H. K. S. 240.

<sup>2)</sup> Wenn Haupt (1. Br. d. Joh. S. 11) meint, „der λόγος, die Person kann wohl Mensch werden, nicht aber eine Bestimmtheit desselben“, nämlich die ζωὴ, so verkennt er, dass doch auch der λόγος ursprünglich nicht persönlich gedacht ist, sondern durch Johannes die Personifizierung erhalten hat. Warum kann er eine ähnliche Personifizierung nicht auch mit der ζωὴ vorgenommen haben?

<sup>3)</sup> Es ist richtig, dass bei unserer Auffassung der Beginn von V. 3



dann ist auch die Handhabe gewonnen, den *λόγος τῆς ζωῆς* (V. 1) zu erklären. Dass der *λόγος* hier persönlich gemeint ist, wird durch den Anklang an Ev. 1, 1 überaus nahe gelegt und ist auch von Weiss<sup>1)</sup> zugestanden. Weiss erklärt nur *τῆς ζωῆς* als gen. der Angehörigkeit, so dass es hinauskommt auf den zum Leben gehörigen, dasselbe vermittelnden Logos. Diese Auffassung ist grammatisch natürlich möglich und wird durch Stellen wie Ev. 6, 35; 8, 12 gestützt. Aber ebenso möglich ist es, *τῆς ζωῆς* als gen. qual. zu fassen, und hierfür spricht der Zusammenhang mit V. 2. Demnach hätten wir es mit dem Logos zu thun, der da Leben ist, und dieser Ausdruck hätte den Verfasser zur Parenthese veranlasst: ja in der That das Leben, das in Ewigkeit persönlich vorhandene, ist offenbar geworden, und wir haben gesehen u. s. w. Haben wir mit alledem recht, so können wir den Ertrag unserer Erörterung folgendermassen zusammenfassen: Johannes hat an Christus in dem Grade die Erfahrung gemacht, es mit dem Lebensspender *κατ' ἐξοχήν* zu thun zu haben, dass er in seiner Person bereits das Leben sieht, dass seine Person gleichsam das Fleisch gewordene Leben ist. Aus der Vorstellung, er sei das ewige Leben für die Welt, ist die Vorstellung geworden, dass er seiner eigenen Art nach das ewige Leben ist.

Liegt hierin die Auffassung, der das Leben spende, müsse selbst das Leben sein, so hat Johannes anderwärts die Sache so betrachtet: wer Leben gibt, muss selbst Leben haben. Er begründet die Thatsache der Lebensmitteilung durch den Sohn damit, dass wie der Vater Leben in sich selbst habe, er so auch dem Sohne verliehen habe, Leben zu besitzen in sich selbst (5, 25 f.). Hiernach ist Gott der Quell alles Lebens,

---

eine gewisse Tautologie ergibt mit dem *ἐώρακαμεν — ἀπαγγέλλομεν* in V. 2. Allein bei Weiss bleibt die grössere Schwierigkeit, dass das *ἀπαγγέλλειν* konsequenterweise zwei Objekte haben muss: den *λόγος* (V. 1) und die ihm eignende *ζωή* (V. 2 f.), ohne dass solches doch markiert wäre. Der Gebrauch des Ausdrucks *φανερῶσθαι* kann keine Instanz gegen unsere Erklärung bilden. Man beachte doch, wie er 21, 1. 14 vorkommt. (Gegen Weiss, Meyers Komm. S. 29 Anm.)

<sup>1)</sup> Meyers Komm. S. 26.



und weil Christus von Gott Leben empfangen hat, ist er im stande, es der Welt zu spenden. Deshalb kann Jesus auch sagen, wie ihn der lebendige Vater gesandt habe, und er wegen des Vaters lebe, so werde auch, wer ihn ässe, seiner wegen leben (6, 57). Wie der Zusammenhang mit dem Quell alles Lebens Jesum einen Lebendigen sein lässt, so ist wiederum das Leben für den mit Jesu Zusammenhängenden vorhanden. Die Lebensmitteilung setzt eigenen Lebensbesitz voraus, und das führt zur Frage, wie dieser Besitz aufzufassen ist. Welches ist der Inhalt des Lebens Christi, des Lebens Gottes?

Der Zusammenhang der zuletzt angeführten Stelle gibt hier einen Fingerzeig. Wenn in der Rede Kap. 6 das Leben vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Unvergänglichkeit betrachtet wird, dann hat man keinen Grund in unserem V. 57 einen anderen Sinn anzunehmen. Handelte es sich um die in der Gemeinschaft mit Christus gegebene Kraft unauflöslichen Daseins, so haben wir alle Veranlassung, auch hier das im Lebensbegriff überhaupt liegende Moment der Kraft zu betonen. Wie in den Gläubigen Kräfte einströmen, die ihn der Vergänglichkeit entnehmen und ihm ein Dasein verleihen, das den Namen Leben verdient, so besitzt auch Jesus — ob von Ewigkeit her, ist in unserm Zusammenhang gleichgültig — durch die Verbindung mit Gott jene Kraft, die ein Dasein bedeutet, das sich selbst genug und unauflöslich ist. Dass Leben Vollkräftigkeit ist, tritt an unserer Stelle hervor, und es liegt darin direkt das Moment der Unauflöslichkeit, indirekt allerdings auch das Moment der Seligkeit. Diese Auffassung des Lebens bewährt sich an der Stelle 5, 26. Hier macht schon der merkwürdige Ausdruck *ἐν ἑαυτῷ* darauf aufmerksam, dass es sich um einen innerlichen Besitz handeln muss, und dieser Besitz lässt sich wieder nicht anders denn als Kraft fassen. Bei Untersuchung dessen, was es für eine Kraft ist, tritt freilich das Moment der Unauflöslichkeit weniger hervor; implicite aber ist es vorhanden, ebenso das der Seligkeit. Dagegen legt hier der Zusammenhang mit V. 24f. nahe, an Wirkungskräftigkeit zu denken, speziell an die Kraft, Leben weiter mitzuteilen. Demnach wäre die Energie der Lebensverbreitung ein Charakteristikum des göttlichen Lebens. Dieser



Gesichtspunkt findet nun wieder seinerseits 6, 57 eine Bestätigung. Beide Male aber handelt es sich um göttliches Leben. Es lässt sich kein anderer Unterschied zwischen dem Leben des Vaters und dem des Sohnes nachweisen als der, dass das erstere die Ursache des letzteren ist. Der Inhalt muss wesentlich derselbe sein, zumal „da der Sohn einen zwar vom Vater ihm gegebenen, aber doch selbstständig in ihm ruhenden Gehalt von Leben in sich trägt“. <sup>1)</sup> Sowohl 6, 57 als 5, 26 erscheint das Leben als etwas, das seinem Wesen nach Gott eignet. Wenn Menschen es erhalten, so doch nur kraft ihres Zusammenhanges mit Gott. Dass aber 6, 57 an das irdische (natürliche und sittliche) Leben Christi gedacht sein soll und 5, 26 an das göttliche, <sup>2)</sup> das anzunehmen liegt gar kein Grund vor. Im Zusammenhang von Kap. 6 ist doch nicht das irdische Leben sondern immer das göttliche Leben gemeint. Überhaupt bringen diese Epitheta Verwirrung in die Sache, da Johannes nur ein Leben kennt, nämlich das Leben, welches also 6, 57 genau dasselbe sein muss wie 5, 26. Auf Grund dieser beiden Stellen erscheint nun das Leben als die Gott eigentümliche Kraft unauflöslichen, wirkungsvollen und seligen Daseins. Und diese Erklärung bewährt sich insofern an der Stelle 14, 19, als Jesus mit dem ζῶ von sich einen Zustand aussagt, der die Möglichkeit eines dauernden Verhältnisses zu ihm gewährt. In der ζωή Jesu ist sein unantastbarer Fortbestand verbürgt.

Wo bleibt aber bei solchen Bestimmungen das dem Lebensbegriff inhärierende Moment der Gotteserkenntnis? Lässt es sich an den Stellen, die vom Leben Gottes und Christi handeln nachweisen? Weiss hält dasselbe nicht nur auch hier für vorhanden, sondern er führt sogar seine Identifizierung von Leben und Gotteserkenntnis auch an diesen Stellen vollkommen durch. Demnach wäre mit dem Leben Gottes sein seliges Selbstanschauen, mit dem Leben Christi seine selige Erkenntnis Gottes gemeint. Nur deshalb habe ja der Sohn Leben — meint Weiss zur Stelle 5, 26 — weil der Vater ihm gegeben, „ihn beständig zu schauen in all seinem Thun

<sup>1)</sup> Holtzmann, H. K. S. 94.

<sup>2)</sup> So Godet II. S. 277, vgl. 276.



(V. 19f.), und darum jene Seligkeit des Gottschauens in sich selber zu haben“.<sup>1)</sup> Allein woher hat man das Recht V. 26 plötzlich nach V. 19f. zu interpretieren? Der Übergang vom Gedanken V. 19f. zur Lebensrede bestand doch lediglich darin, dass wie der Sohn in all seinen Thätigkeiten dem Vater gleich sei, so auch das Geschäft des ζωοποιεῖν dasselbe sei. Wie aber durch einen solchen Übergang auf den Inhalt der ζωή ein Licht fallen sollte, ist unerfindlich. Dagegen kann man es nicht mit Weiss für „ganz willkürlich“ halten, wenn die ζωή irgendwie als die Kraft zum ζωοποιεῖν gefasst wird, denn das Moment der Wirkungskraftigkeit ergab sich in der That aus dem Übergang von V. 25 auf 26.<sup>2)</sup> Lässt sich aber an unserer Stelle das Moment der Gotteserkenntnis nicht im Lebensbegriff unterbringen, dann hat man an der Stelle 6, 57 erst recht keinen Grund dazu, an welcher letzterer auch Weiss die Gotteserkenntnis mehr voraussetzt als zu beweisen sucht. Dagegen meint er in 1, 4 einen Stützpunkt nachweisen zu können für die Ansicht, dass auch das Leben Christi (resp. des Logos) gleich Gotteserkenntnis sei, und dieser Stelle müssen wir uns nun zuwenden.

Nachdem in V. 3 gesagt ist, dass ohne den gottgleichen Logos nichts geworden ist, was geworden, heisst es V. 4 weiter vom Logos: in ihm war<sup>3)</sup> Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Hier ist nun zunächst zu bemerken, dass im Satze: „in ihm war Leben“ wirklich von einem dem Logos eigentümlichen Besitze die Rede ist. Nicht dass er Leben ist für die gesamte Kreatur,<sup>4)</sup> sondern dass seinem Wesen Leben inhäriert, kann nur mit diesem Ausdruck gemeint sein. Was für ein Leben das aber ist, ist in diesem Satze selbst noch

<sup>1)</sup> Meyers K. S. 210.

<sup>2)</sup> Dass zum göttlichen Leben die Fähigkeit, Leben zu verbreiten, gehört, geht z. B. auch aus dem Zusammenhang hervor, in dem ἄρτος τῆς ζωῆς und ἄρτος ὁ ζῶν stehen (vgl. 6, 35 mit 51).

<sup>3)</sup> Obgleich für die Lesart εἶναι sehr bemerkenswerte Zeugen (s. DitSyrCur) eintreten, ferner das ἦν leicht aus V. 4b hereinkorrigiert sein könnte, so ist es doch beinahe wahrscheinlicher, dass εἶναι eine Korrektur ist „auf Grund der Lesart, welche die Worte ὁ γέγονε zu V. 4 zog“ (vgl. Godet II. S. 28).

<sup>4)</sup> So Keil S. 76 f. u. Luthardt I. S. 280.



garnicht berührt, und man hat kein Recht, bereits aus der Allgemeinheit des Ausdruckes oder der Artikellosigkeit die Bestimmung abzuleiten, dass es sich um physisches und ethisches Leben handle.<sup>1)</sup> Man müsste überhaupt erst erweisen, dass es im johanneischen Sinne ist, von physischem und ethischem Leben zu reden. Wir haben bisher immer nur das Leben bei Johannes kennen gelernt, und die Berechtigung solcher Unterscheidungen ist uns fraglich. So müssen wir zunächst bei der blossen Behauptung, dass im Logos Leben war, stehen bleiben und zur Erklärung der Eigenart dieses Lebens uns im Zusammenhang nach Hilfe umsehen. Da werden wir durch V. 3 auf die schöpferische Thätigkeit des Logos gewiesen. Holtzmann<sup>2)</sup> meint in V. 4 die Antwort auf die Frage zu finden, wie der Logos Schöpfungsprinzip gewesen sein könne: „weil sein Gehalt Leben, anderes Sein hervorbringendes Sein, weil er  $\pi\eta\gamma\eta\ \zeta\omega\eta\varsigma$  (philonisch) war“. Nun haben wir freilich auch anderwärts gefunden, dass Leben und Lebensverbreitung zusammenhängen, und demnach wäre es wohl möglich, hier jene Kraft, die neues Sein hervorbringt, zu finden. Aber dagegen spricht, dass die dem Leben allerdings eigentümliche Wirkungskräftigkeit gleich darauf nach einer anderen Seite beschrieben wird. Es heisst: das Leben war das Licht der Menschen. Wenn wir uns an das erinnern, was sich uns über den Begriff des Lichtes ergeben hat,<sup>3)</sup> so werden wir hier bei Licht weder an Heil, Seligkeit,<sup>4)</sup> noch an die „normale Beschaffenheit der Gottgemässheit“<sup>5)</sup> denken, sondern an ein Erleuchtungsmittel.<sup>6)</sup> Hier entsteht nun die schwierige Frage, wie plötzlich das Leben eine erleuchtende Wirkung ausüben kann, während sonst umgekehrt durch die Erleuchtung das Leben bewirkt wurde. Weiss meint, erleuchten, d. h. Erkenntnis bringen könne das Leben nur dann, wenn es selbst die Erkenntnis Gottes sei. „Nur geistiges Leben kann geistiges

---

<sup>1)</sup> So Meyer S. 68 f.; Keil S. 77. Vgl. Godet II. S. 28.

<sup>2)</sup> H. K. S. 29.

<sup>3)</sup> Vgl. oben Kap. 2.

<sup>4)</sup> In dieser Richtung O. Holtzmann S. 196. Vgl. Keil S. 77.

<sup>5)</sup> So Luthardt I. S. 282.

<sup>6)</sup> So Weiss, Meyers K. S. 55 u. Holtzmann, H. K. S. 29.



Leben erzeugen; nur weil im Logos das Leben der wahren Gotteserkenntnis war, konnte er dieselbe auch den Menschen mitteilen, d. h. ihr Licht sein.“ Damit wäre also das göttliche Leben als mit der Gotteserkenntnis identisch bewiesen. Eine solche Identifizierung aber muss uns nicht nur nach unserer gesamten Betrachtung sondern auch speziell nach Prüfung der Stellen, die über das Leben Gottes und Christi handelten, unthunlich erscheinen. Dass ein derartiger Lebensbegriff übrigens in den Eingang des Prologs gut hereinpasst, lässt sich auch nicht behaupten. Denn hier, wo sich die Begriffe überhaupt noch in einer gewissen unbestimmten Allgemeinheit halten, da erwartet man nicht einen so eng gefassten Begriff eingeführt zu sehen. Dazu kommt, dass eben noch von der Schöpferthätigkeit des Logos die Rede war, und schon dieser Umstand dazu mahnt, das Leben nicht lediglich religiös-ethisch zu fassen und das Physische ganz auszuschliessen. So wenig es berechtigt war, hier gleich von physischem und ethischem Leben zu reden, so wenig lässt es sich andererseits umgehen, hier auf ein physisches und ethisches Moment im Lebensbegriff zu kommen. Das erstere wird sowohl durch V. 1—3 als die bereits untersuchten Stellen über das Leben Christi (5, 26; 6, 57) nahegelegt, dass letztere durch die Thatsache der erleuchtenden Thätigkeit des Lebens. Überlegt man die Allgemeinheit der Ausdrücke im Prolog überhaupt und speziell an unserer Stelle, so wird eine möglichst allgemeine Fassung am Platz erscheinen. Als Kraft tritt das Leben, das im Logos war, jedenfalls auf; dass es eine wirkungsvolle Kraft ist, zeigt der Zusammenhang, mag man ihn nun rückwärts oder vorwärts, mit V. 3 oder mit V. 4 b knüpfen wollen. Die Art und Weise aber, wie sich diese Kraft bewährt, wird als Erleuchtung geschildert. Erleuchtung bringt Erkenntnis, und diese ist jedenfalls auf Gott bezogen. Das Leben zeigt sich also darin, dass es andere zu Gott führt. Berücksichtigt man nun das aus Stellen wie 5, 26 und 6, 57 Hervorgehende, so wäre Leben die Kraft unauflöslichen seligen Daseins und der Wirkungsfähigkeit, mit Gott in Verbindung zu bringen. Eine solche Kraft hat dem Logos von Anfang an innegewohnt, natürlich deshalb, weil er Gott war und die beschriebene Kraft Gott



eigentümlich ist und von ihm auf den Logos ausströmt. Damit hätten wir die für unsere Zwecke wesentlichen Seiten der Stelle 1, 4 erörtert. Auf die Frage nach dem Beginn der erleuchtenden Thätigkeit des Logoslebens brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass solche Thätigkeit bereits vor die Fleischwerdung des Logos zu versetzen und auch für die Heidenwelt anzunehmen ist.<sup>1)</sup> Doch uns hat es sich um das Wesen des Logoslebens selbst gehandelt und um seine Wirkungen nur insofern, als von ihnen ein Licht auf ersteres fiel.

Aber — so wendet man ein — wäre damit wirklich das dem Vater und Sohne eignende Leben erschöpfend bestimmt? Gehört denn nicht auch zur ζωή Gottes, dass er πνεῦμα, φῶς, ἀλήθεια, ἀγάπη ist? In der That hat man alle diese Aussagen der Aussage, dass Gott ζωή ist (resp. hat), unterordnen wollen. „Amour, vérité, lumière, esprit, tels sont les caractères particuliers de la vie en Dieu.“<sup>2)</sup> Allein womit kann man diese Unterordnung beweisen? Die genannten Begriffe werden ausser dem des Lichtes garnicht ausdrücklich in Beziehung gesetzt zum Leben. Und wo es mit dem Licht geschieht (1, 4), da wird nicht eine Wesensbestimmung des Lebens gegeben, sondern dessen Wirkung beschrieben. An einer anderen Stelle tritt das Licht allerdings auf, um das Wesen Gottes (nicht des göttlichen Lebens) zu bestimmen (I 1, 5), aber das geschieht im Briefe, wo, wie wir gesehen, der Lichtbegriff eine leise Umbiegung erfahren hat, also nicht ohne weiteres für das Evangelium zu verwerten ist. Fasst man nun das Licht nach dem Evangelium als Erleuchtungsmittel (nicht als Wesensbestimmung Gottes), dann ist es freilich dem göttlichen Leben untergeordnet. Fasst man es aber nach dem Briefe als Wesensbestimmung, dann sieht man nicht ein, worin das Recht liegen soll, diese Bestimmung der anderen, dass er Leben ist, unter-

---

<sup>1)</sup> So Weiss, Meyers K. S. 56. Sehr beachtenswert freilich ist der vermittelnde Versuch von Harnack, Über das Verhältnis des Prologs des 4. Evangeliums zum ganzen Werk. Zeitschr. f. Theol. u. K. 1892. S. 218 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Louis Schmidt p. 39. Ähnlich Brueckner, de notione vocis ζωή, quae in N. T. libris legitur, commentatio. 1858. p. 20.



zuordnen. Ähnlich steht es aber mit den Begriffen der Wahrheit und Liebe. Man könnte freilich sagen, der Lebensbegriff als der allgemeinste und elementarste müsse die Wurzel für die anderen bilden. Allein eine solche systematische Ableitung des einen Stückes vom anderen mag an und für sich möglich sein, man hat nur keine Handhaben, sie bei Johannes nachzuweisen. Und schliesslich ist der Begriff des *πνεῦμα* beinahe ebenso allgemein. Sollte man aus ihm alle anderen ableiten dürfen? Dazu fehlen alle Handhaben bei Johannes. Die mannigfachen Bestimmungen über Gott werden von ihm einfach neben einander gestellt. Sie sollen einander ergänzen und so den vollen Reichtum der Gottesvorstellung erzeugen. Bei jeder einzelnen Bestimmung erscheint Gott unter einem anderen Gesichtspunkt. Insofern wird man freilich mit K ö s t l i n (S. 81 f.) sagen müssen, dass die Wesensbestimmungen nicht nur neben, sondern auch in einander sind, und insofern kommt ja auch seine *ζωή* nur in ihrer Harmonie mit den übrigen Bestimmungen in Betracht. Seine *ζωή* ist eine geistige Kraft (*πνεῦμα*), sie ist erleuchtend und mit Gott in Verbindung bringend (*φῶς*), sie ist das schlechthin Reale (*ἀλήθεια*), und endlich ist sie sich selbst mitteilend (*ἀγάπη*). Aber eine solche Verbindung wird man in ähnlicher Weise unter den anderen Bestimmungen auch vornehmen können, ohne dass daraus irgendwie die Überordnung der einen über alle anderen abfolgte.

Müssen wir demnach bei unserer Auffassung des dem Vater und Sohn innewohnenden Lebens bleiben, so fragt es sich nun zum Schluss, wie sich das so verstandene Leben verhalte zu dem den Menschen zugedachten Leben. Ist der Lebensbegriff bei Johannes ein einheitlicher, oder ist es doch ein wesentlich anderes Leben, das Gott und Christo und das den Menschen zugesprochen wird? Zunächst ist klar, dass sowohl darin, dass Leben in sich befriedigtes Sein, Seligkeit ist, als auch darin, dass es unauflösliches Sein, Unvergänglichkeit ist, Übereinstimmung waltet zwischen dem beiderseitigen Leben. In beiden Fällen ist das Leben eine Kraft; nur kommt dieselbe bei dem göttlichen Leben mehr als wirkende in Betracht, als eine neues Dasein, neue Kräfte hervorbringende, schöpferische; dagegen liegt der Ton bei dem Leben der



Menschen darauf, dass diese selbst durch solche Kraft vor dem Schicksale des Vergehens geschützt werden. Denn das den Menschen gebrachte Leben ist nicht nur Kraft, sondern auch Zustand, nämlich der Zustand der Gottesgemeinschaft. Naturgemäss kann dieses Moment nicht in gleicher Weise bei dem göttlichen Leben auftreten. Letzteres ist mehr wie Gottesgemeinschaft, es ist eben göttliches Leben selbst. Alles Leben kommt dadurch zu stande, dass mit diesem Leben Verbindung hergestellt worden ist. Das den Menschen zufallende Leben ist Gottesgemeinschaft, eben weil es Teilnahme am göttlichen Leben ist. Aus diesem Grunde ist es ja auch Errettung. Darin, dass es Gottesgemeinschaft und Errettung ist, kommt zum Ausdruck, dass es nicht etwas primäres sondern etwas abhängiges ist. Darum kann natürlich in dem Leben, das nicht abhängig, sondern auf sich selbst beruhend ist, das Moment der Gottesgemeinschaft nicht auftreten, sondern es kann ihm nur das der Göttlichkeit selbst entsprechen. Hierin liegt die Erhabenheit dieses Lebens über das den Menschen zukommende. Freilich ist es missverständlich zu sagen, dass das letztere ein nicht vollkommenes Leben sei.<sup>1)</sup> Aber richtig ist der Gedanke, dass es die Vollkommenheit des göttlichen Lebens entbehrt. Es ist so vollkommen, wie eben von Menschen genossenes Leben sein kann. Will man nun das beiderseitige Leben unter eine einheitliche Bestimmung fassen, wozu Stellen wie 5, 24—26, 6, 57 auffordern, so wird man sagen können: Leben ist die Gott eigentümliche und von ihm ausströmende Kraft seligen und unauflöslichen Daseins. Ganz erschöpfend ist diese Bestimmung natürlich weder für das göttliche noch für das den Menschen zukommende Leben. Sie fasst die Einheit ins Auge, ohne die Verschiedenheit der Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Diese Verschiedenheit aber lässt sich kurz folgendermassen charakterisieren. Handelt es sich bei dem den Menschen geschenkten Leben um Befreiung vom Tode, Errettung, Versetzung in die Gottesnähe, so ist hier der Gesichtspunkt wesentlich ein soteriologischer. Anders beim göttlichen Leben, in dem der Grund alles Daseins, die Verbreitung

---

<sup>1)</sup> So Zietlow S. 4.



alles Lebens beschlossen ist: hier ist der Gesichtspunkt wesentlich ein metaphysischer. Die Thatsache nun, dass Johannes das zuerst berührte Leben sehr oft behandelt, das andere sehr selten, ist wieder ein neuer Beweis dafür, dass sein Interesse vorzugsweise ein soteriologisches ist. Die metaphysischen Aussagen deuten nur gewisse Konsequenzen der soteriologischen Vorstellungen an; sie bilden die äussersten Spitzen der Gedankenwelt, in welcher es wesentlich auf praktische Probleme und deren Lösung ankommt.

Quell des den Menschen gespendeten Lebens — so können wir jetzt zurückblickend sagen — ist Gott selbst und ebenso sein Sohn. Deshalb kann auch der Sohn als das Leben, das gleichsam Fleisch gewordene Leben erscheinen. Deshalb kann aber auch von dem Gott und Christo eignenden Leben geredet werden, in Verbindung mit welchem es für die Menschen allein Leben gibt. Denn unter dem göttlichen Leben versteht Johannes jene Kraft unauflöslichen und seligen Daseins, die — in beständiger Wirksamkeit begriffen — mit Gott in Verbindung bringt und so als sich selber mitteilend erscheint. Solche Selbstmitteilung bringt ja freilich in den Menschen nicht genau dasselbe Leben hervor, sofern dem schöpferischen Leben Göttlichkeit, dem der Kreatur mitgeteilten Gottesgemeinschaft zukommt. Aber im wesentlichen ist es doch dieselbe Kraft, die der Schöpfer ursprünglich, die Geschöpfe dagegen durch seine Vermittlung besitzen.

---



## Zusammenfassende Schlussbetrachtung.

---

Es erübrigt nur noch, die charakteristischen Punkte in der johanneischen Anschauung vom ewigen Leben ins Auge zu fassen und auf Grund des in unserem ersten Hauptteil zusammengestellten Materials ausfindig zu machen, wo man wohl die Hauptwurzeln des johanneischen Lebensbegriffs zu vermuten habe. Nun, da wir den letzteren vollständig überschauen, werden wir diese Vermittlung zwischen dem ersten und zweiten Teil unserer Arbeit auszuführen im stande sein.

Zunächst springt die P r ä g n a n z des johanneischen Lebensbegriffs in die Augen. Mit dem Ausdruck, dass das Leben vorhanden, ist für Johannes alles gesagt. Er behauptet damit die Fülle aller Güter, die Errettung. Denn es handelt sich dabei um Befreiung von dem unseligen Zustand, der schlecht-hin der Tod genannt wird. Wird aber das Leben nur dem Tode gegenübergestellt und nicht einem irgendwie beschaffenen anderen Leben, so gibt es nur ein Leben. Es ist das eine Leben, das hier beginnt und in alle Ewigkeit fort dauert, das jetzt bereits dasselbe ist wie im Vollendungsstand. Es liegt auf der Hand, dass Johannes hier weit über die jüdische Hoffnung auf Leben, wie sie uns auch bei den Synoptikern entgegentrat, hinausgeschritten ist. Ja auch die Betrachtungsweise Pauli, der doch vom Lebendigsein durch Geist redete ist weit überflügelt. Dennoch wird man in ihr den naturgemässen Anknüpfungspunkt für die johanneische Anschauung zu suchen haben. Wenn es richtig war, dass Paulus nicht nur von einem gegenwärtigen Leben wusste, sondern auch



zwischen demselben und dem zu erwartenden „ewigen“ Leben einen spezifischen Unterschied nicht machte, dann ist die Annahme einer direkten Vorbereitung der johanneischen Anschauung durch die paulinische unausweichlich. Nun kennt freilich auch Philo ein bereits gegenwärtiges Leben. Aber es ist schon darauf hingewiesen worden (vgl. bes. oben S. 52 ff.), dass um der formalen Natur des philonischen Lebensbegriffs willen es schwer war, eine Abhängigkeit des paulinischen von ihm zu konstatieren. Und Paulus hatte doch noch Spuren eines formalen Gebrauchs, Johannes aber keine, und so scheint dieser in unserer Frage noch weiter von Philo abzustehen. Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, dass Philo vom „wahren“ Leben zu reden pflegte, also die Existenz eines falschen einräumte, was der johanneischen Anschauung gerade widerspricht. Dieser Unterschied aber zwischen Philo einerseits, Paulus und Johannes andererseits darf nicht gering geachtet werden. Denn es zeigt sich darin eine verschiedene Wertung des Begriffes Leben. Wo Leben noch epitheta erhalten muss, um den wahren seligen Zustand zu bezeichnen, da ist keine eigentlich prägnante Fassung, mögen immerhin Anklänge an eine solche vorhanden sein. Das ist der Gebrauch der Profangräzität. Anders steht es, wo im Begriff Leben selbst bereits das liegt, dass der wahre selige Zustand gemeint ist. Das ist bei Paulus und Johannes der Fall. Und dieser Gebrauch lässt sich, soviel wir sehen, nicht aus der Profangräzität erklären. Dagegen können seine Wurzeln sehr gut im A. T. liegen, da für den Hebräer schon früh die Begriffe Leben und Glückseligkeit sich zu decken beginnen (vgl. oben S. 4 ff.). Im übrigen kann hier auf unsern Vergleich zwischen Philo und Paulus verwiesen werden. Wenn er im wesentlichen richtig ausgefallen ist, und die Anknüpfung des Paulus an Philo höchst fraglich erscheinen musste, dann haben wir — was zunächst die Frage der Gegenwärtigkeit des Lebens anlangt — erst recht keinen Grund, die Erklärung für Johannes bei Philo zu suchen. Denn war einmal durch Paulus der entscheidende Schritt gemacht und das Leben auch als ein gegenwärtiges in Betracht gezogen, dann brauchte es nicht fernzuliegen, in einer noch weiteren Phase der Entwicklung die



Konsequenz zu ziehen und fast ausschliesslich den Gesichtspunkt der Gegenwart gelten zu lassen. So krönt Johannes jene Entwicklung, die sich unserem Auge auch mit Beiseite-lassung des Griechentums ohne abrupte Übergänge enthüllt hatte. Freilich nur das lässt sich mit alledem beweisen, dass die Annahme philonischer Einflüsse unnötig, ja fernliegend ist. Darüber, ob nicht doch die Möglichkeit eines solchen Einflusses vorhanden ist, reden wir noch.

Wie steht es nun aber mit dem Inhalt des johanneischen Lebens? Wenn wir da auf die entscheidenden Resultate zurückgreifen sollen, so ist zunächst die religiöse Orientiertheit des Lebensbegriffs zu konstatieren. Wer ins Leben gekommen, hat die Gemeinschaft mit Gott erlangt. Dieses Moment war so stark betont, dass die sittliche Erneuerung nicht als Seite, sondern als Folge des Lebens erschien (gegen Huther). Gleichwohl waren wir nicht in der Lage, Leben einfach gleich Gotteserkenntnis zu setzen (gegen Weiss). Der Lebensbegriff war vielseitiger, sozusagen substanzieller aufgefasst. Der Lebendige hatte die Kraft unauflöslichen Daseins gewonnen. Dieser Gesichtspunkt war nicht zu vernachlässigen, freilich auch nicht einseitig zu betonen (gegen Holtzmann), weil dadurch das religiöse Interesse am Lebensbegriff verdunkelt zu werden drohte. Wenn dieses aber so gross ist, erinnert das nicht an Philo, dessen „wahres Leben“ zum Teil gerade auch religiös gefasst war, sofern es sich dabei um die körperlose Liebe zu Gott handelte? Allein hier war ein Zustand gemeint, der in der Ekstase gipfelte, und der schon deshalb nur in ganz vorübergehenden Stunden genossen werden konnte. Sofern aber das „wahre Leben“ Philo als Leben der Tugend auftrat, war es wieder asketisch-moralistisch gefärbt. Nun liegt am Tage, wie sehr beides, Ekstase und Askese, der johanneischen Anschauung fernliegt. Dagegen gestaltet sich die Anknüpfung des Johannes an Paulus ohne Schwierigkeit. Auch Johannes will ja — gerade wie Paulus — von einem „gemischten“ Leben nichts wissen, sondern sieht wirklich das Leben als gekommen an trotz der noch übrigbleibenden Sünde, weil prinzipiell ein Zustand geschaffen ist, in dem der Mensch von der Sünden-knechtschaft befreit und in die Gemeinschaft mit Gott



versetzt ist, eine gleichmässige Gemeinschaft, deren Intensität nicht durch ekstatische Höhepunkte zu steigern ist, und die sich nicht in der Askese, sondern in der Liebesübung bewährt. Wie es aber zu erklären ist, dass das Moment der Unvergänglichkeit bei Johannes eine besondere Betonung erfahren, davon reden wir noch.

In Obigem ist eigentlich auch schon beantwortet, an wen Johannes in seiner Anschauung über die Lebensvermittlung erinnern wird. Denn wenn er von Abtötung der Sinnlichkeit nichts weiss, wenn die Ermahnung, sich von den irdischen Geschäften in die Einsamkeit zurückzuziehen, bei ihm nicht auftritt, wenn Johannes trotz seiner Betonung der Erkenntnis nicht die Liebe zur Weisheit fordert, dann haben wir uns auch hier — mindestens zunächst — nach einem anderen Anknüpfungspunkt umzusehen, als Philo, der solche Mittel zur Erreichung des höheren Lebens empfahl. Die von Johannes immer wiederholte Bedingung des Lebens, nämlich der Glaube an Christus, erinnert ebenfalls an Paulus,<sup>1)</sup> nach dessen Gedankengang der durch Glauben Gerechtfertigte des Lebens teilhaft wird. Und was die objektive Lebensvermittlung anlangt, so springt — abgesehen von der Beeinflussung durch Paulus in der Sühnefrage — besonders die Vorstellung von dem lebendigmachenden Geist in die Augen. Hier ist ein direkt paulinisches Erbe. In der Verwertung desselben bewährt sich der 4. Evangelist freilich wieder als origineller Geist. Man denke nur an seine Anschauung vom Abendmahl als geistlicher Speise. Dass diese Anschauung nicht einfach eigene Konzeption ist, sondern ihre Wurzel in einer bestimmten Tradition hat, ist fraglos. Allein Paulus gegenüber zeigt sich an diesem Punkt eine grosse Selbständigkeit. Ganz besonders aber tritt letztere hervor in den Gedankengängen über Licht und Wahrheit, die da Leben bringen. Einige Anknüpfungspunkte werden sich freilich auch hier bei Paulus finden lassen, aber das Urteil bleibt bestehen, dass hier die eigentlich johanneische Domäne ist. Dabei wird freilich auch griechischer Ein-

---

<sup>1)</sup> Freilich bleiben hier Unterschiede. Und noch eine andere Wendung nimmt der Gedankengang in der Verkündigung Jesu (vgl. oben S. 35).



fluss beteiligt sein, dass ein Jude, als den wir den vierten Evangelisten doch jedenfalls zu betrachten haben, von Erleuchtung und Wahrheitserkenntnis das Leben abhängig gemacht hat. Allein dass gerade Philo hier einen Einfluss ausgeübt haben soll, das anzunehmen haben wir auf Grund unseres Materials keine Veranlassung. Griechische Luft ist hier zu spüren, und die wird am Orte der Abfassung des vierten Evangeliums jedenfalls geweht haben. Aber vielleicht hat man sich bei dieser allgemeinen Erklärung zu beruhigen und darauf zu verzichten, hier den Einfluss eines einzelnen Schriftstellers nachweisen zu wollen.

Ähnlich mag die Sache betreffs der Lebensvollendung liegen. Zunächst scheint klar zu sein, dass für einen Anschluss speziell an Philo keine Indizien vorhanden sind. Das von dem Christen schon hier besessene Leben kommt nach Johannes nicht als ein unvollkommenes in Betracht. Darum erleidet es im Jenseits auch nicht eine Änderung, sondern nur eine Inhaltssteigerung. Nach Philo dagegen können die Menschen um der sie alle beschwerenden und herabziehenden Leiblichkeit willen hier auf Erden doch nur zum „gemischten“ Leben kommen und bedürfen der Erlösung vom Leibe zu ununterbrochen seligem Leben. In diesem Zusammenhang hat eine Auferweckung natürlich keinen Raum. Dagegen fanden wir dieselbe bei Johannes, der also auch hierin mit dem Urchristentum, speziell Paulus, übereinstimmt. Freilich war hier auch der Punkt, wo Johannes Gedanken aufwies, die neben den populär-christlichen einherzugehen schienen. Wenngleich sich das nicht sicher ergab, ob er eine bereits im Tode erfolgende Vereinigung mit Gott annahm, so war doch der Endzustand bei ihm himmlisch gedacht, und von einer Reichsvollendung verlautete nichts. Dass es sich bei Johannes nicht um etwelche Wiedererneuerung irdischer Zustände handelt, und dass dem entsprechend das soziale Moment in der Eschatologie überhaupt ganz zurücktritt, das scheint ebenfalls auf griechischen Einfluss zu deuten. Wenn man diese Gedankenreihen bei Johannes von denen über die Auferweckung isoliert, so haben sie eine gewisse Ähnlichkeit mit den griechischen Gedanken über die Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. Jene Betonung



der mit dem Leben gegebenen Unvergänglichkeit, jene ganze johanneische Betrachtungsweise, dass es (für die Gläubigen) überhaupt keinen Tod mehr gibt, lässt sich ja — wie wir gesehen — als eine Art Unsterblichkeitslehre bezeichnen. Aber man vergesse nie, dass diese Unsterblichkeit eine total andere ist als die griechische. Nicht von der drohenden Sterblichkeit, sondern von dem bereits eingetretenen Tode wird der Gläubige befreit. Nicht um Fortsetzung und Veredlung des natürlichen Zustandes handelt es sich, sondern gerade um die Hinüberrettung aus demselben in sein Gegenteil. Nur in einem ganz bestimmten Sinne gibt es also eine Unsterblichkeit bei Johannes, nämlich in dem der Todesfreiheit und zwar nur für den Gläubigen. Denn nicht jede Seele wird ihrem Wesen nach für unsterblich erklärt, sondern nur der Gläubige erscheint als dem ganzen Bereich des Todes enthoben. Der letztere Gedanke findet freilich einen Anklang in der griechisch beeinflussten „Weisheit Salomonis“, in der die Weisen nur zu sterben scheinen, in Wahrheit aber von einem Leben direkt in das andere hinübergehen. Auch hier ist das Leben dem jüdischen Geiste entsprechend sittlich begründet, während das griechische Moment sich in der Art der Durchsetzung des ewigen Lebens zeigt, darin, dass nicht der Tod anerkannt, aber seine Besiegung in Aussicht genommen wird (Auferstehungslehre), sondern dass der Tod geleugnet wird (Unsterblichkeitslehre). Allein wenn bei Johannes eine eigentümliche Verwertung beider Betrachtungsweisen mit radikaler Modifizierung der letzteren vorzuliegen scheint, so zeigt sich schon hierin eine bedeutende Abweichung von der „Weisheit“, so dass wir über die Konstatierung eines gewissen Anklangs nicht hinauszugehen vermögen.

Höchst eigenartig sind die johanneischen Gedanken über das dem Vater und Sohne eignende Leben. Es erscheint dieses Leben als eine sich mitteilende Kraft und in folgedessen als Quell unseres Lebens. Das Leben wird als Licht der Menschen hingestellt, denn es bringt sie in Verbindung mit Gott. Hier mag eine originell johanneische Wendung des allgemeinen Gedankens von Gott als dem Urheber alles Lebens vorliegen. Dass eine solche Wendung sich an



die philonische Vorstellung von Gott (resp. dem Logos) als der *πηγή ζωῆς* anlehnt,<sup>1)</sup> wäre ja möglich, aber wie mir scheint nicht zu erweisen, denn der allgemeine Gedanke, dass Gott der Ursprung alles Lebens ist, ist auch alttestamentlich und paulinisch, und dass der spezifisch johanneische Gedanke von dem Leben, das sich als Erleuchtungsmittel bewährt (Joh. 1, 4), bei Philo deutlich präformiert wäre, vermag ich nicht zu entdecken.<sup>2)</sup>

Was ergibt sich nun aus allen diesen Erörterungen in Bezug auf das „Hellenische“ bei Johannes, speziell sein Verhältnis zu Philo? Thatsächliche Anlehnungen an diesen Philosophen, mögen sie sich nun auf einzelne termini, Gedankenreihen oder Stimmungen beziehen, sind wir nicht in der Lage gewesen zu konstatieren. Die positive Behauptung, dass solche Anlehnungen in unserer Frage nicht vorkommen, haben wir nicht aufgestellt, weil ein vorsichtiges Urteil dem geziemt, der sich in den Werken Philos als Fremder fühlen muss. Aber bedeutungsvoll ist es erschienen, dass sowohl in der Gesamtauffassung des „Lebens“ als in den einzelnen Wendungen zwischen Philo und Johannes sich eine derartige Differenz ergeben hat. Gleichwohl war in manchen johanneischen Gedankengängen oder mindestens Betrachtungsformen eine griechische Färbung nicht zu verkennen. Ob bestimmte griechische Schriftsteller hier im Hintergrunde stehen, liess sich nicht konstatieren. Wahrscheinlicher schien, dass eine gewisse griechische Atmosphäre bei Bildung und Zusammenstellung des johanneischen Begriffsmaterials mit thätig gewesen. Und da ist es ja wenigstens nicht unmöglich, dass die philonische Vorstellung der Gegenwartigkeit des „wahren Lebens“ in irgend einer Weise mit influiert hat. Wahrscheinlich ist eine solche Annahme im Hinblick auf Philos formalen Lebensbegriff freilich durchaus nicht, und notwendig ist sie schon deshalb nicht, weil ein in jeder Beziehung bedeutend näherer Vorläufer zu konstatieren ist.

Denn es ist auf der anderen Seite nicht uninteressant ge-

---

<sup>1)</sup> So Holtzmann, H. K. S. 29.

<sup>2)</sup> Auch nicht „de praem. et poen.“ 7.



wesen, die starken Berührungen des Johannes mit Paulus wahrzunehmen. Paulus repräsentiert hier deutlich die Mittelstellung zwischen dem Lebensbegriff Jesu und dem des Johannes. Denn Paulus vereinigt die bei den Synoptikern sich findende Vorstellung des zukünftigen Lebens mit der des gegenwärtigen, während Johannes die letztere fast ausschliesslich vertritt und sie konsequent und allseitig ausbildet. Freilich sind uns auch durchaus eigentümliche Gedanken bei Johannes entgegengetreten. Dazu kommt, dass er in der Form stets so genial und originell ist, dass er auch in den Gedankengängen, die ihre deutliche Wurzel in Paulus vermuten lassen, als schöpferischer Geist erscheint. Wenngleich Paulus auch hier insofern der eigentliche Begriffsbildner zu nennen ist, als er in energischer Weise das Leben als gegenwärtiges erfasst, so ist es doch Johannes, der diese Vorstellung zum erstenmal konsequent durchgeführt und ihr eine beherrschende Stellung und einen majestätischen Ausdruck verliehen hat. Was bei Paulus vorhanden, aber doch mit einer anderen Betrachtungsweise vermischt ist und überhaupt nicht entscheidend hervortritt, das hat hier jenen klassischen, einheitlich und grossartig durchgeführten Ausdruck gewonnen. Damit ist aber nicht nur eine formelle, sondern in gewisser Beziehung auch eine sachliche Entwicklung gegeben. Die Erkenntnis des bereits vorhandenen Lebens und seines Inhaltes ist eine noch klarere geworden. Und die Aussage dieser Erkenntnis ist zum Mittelpunkt aller Glaubensaussagen geworden. Es ist eine Fortbildung des vorgefundenen speziell paulinischen Lebensbegriffs unter dem Einflusse der Eigenart des vierten Evangelisten. Wenngleich die Hauptsache dieser Eigenart in seiner tiefen Innerlichkeit und seiner echt evangelischen Erfassung des Heiles besteht, so gehört doch ein gewisses Beeinflusstsein durch griechische Luft dazu. Dies zeigte sich ausser in dem häufigen Gebrauch der Begriffe Wahrheit und Erkenntnis in der Betonung der Unvergänglichkeit und der Art und Weise der Lebensdurchsetzung. Rein formell wird man einen solchen Einfluss insofern nicht nennen, als die ausnehmend starke Betonung der Wahrheitserkenntnis für die johanneische Gesamtanschauung auch von inhaltlicher Be-



deutung ist. Hier herein schlägt die Frage nach dem auffallenden Zurücktreten der Sündenvergebung. Allein da letztere auch im Evangelium nicht fehlt, im Brief sogar betont wird, da die von Johannes besonders hochgehaltene Erkenntnis eine Erkenntnis des liebenden Vaters im Sohne ist, da endlich der griechische Einfluss betreffs der Lebensvollendung rein formeller Natur ist, so werden wir nicht eine Alterierung der evangelischen Glaubensgedanken, sondern eine eigentümliche Färbung und Betonung der letzteren zu konstatieren haben. In diesem Sinne muss man den griechischen Einfluss für formell erklären.

Wir sind am Ende mit unserem Versuch, die Studien zur Vorgeschichte unseres Begriffs in eine Beziehung zu der johanneischen Lebensbetrachtung selber zu setzen. Wenn uns da der neuerdings vielfach betonte Zusammenhang zwischen Paulus und Johannes besonders deutlich entgegengetreten ist, wenn sich andererseits erwiesen hat, wie vorsichtig man in der Anknüpfung des Johannes an Philo zu verfahren hat, ja dass man in unserer Frage, wie es scheint, ganz von Philo absehen kann, wenn jene Übereinstimmung des vierten Evangelisten mit dem populären Urchristentum trotz der originell-johanneischen Gedankengänge und formellen Berührungen mit dem Griechentum sich herausgestellt hat — dann ist mit alledem vielleicht doch einiges Licht darauf gefallen, wie man sich die Bildung des eigenartigen johanneischen Lebensbegriffs zu erklären und wie man sie sich nicht zu erklären hat. Der eigentliche Ton unserer Arbeit fällt allerdings nicht auf solche Erklärung, in der wir nur zurückhaltend verfahren durften, sondern auf die Darstellung des johanneischen Lebensbegriffs selbst. Ob es hier gelungen ist, den Reichtum und die Tiefe der Gedanken so zur Geltung zu bringen, dass nicht nur nichts Wesentliches ausser acht gelassen, sondern auch die charakteristischen Punkte besonders hervorgetreten sind, steht freilich dahin. Jedenfalls hat das Bestreben obgewaltet, auch die feineren Nüancen der johanneischen Vorstellung zum Ausdruck zu bringen. Nur die genaue Erkenntnis der unterscheidenden Eigentümlichkeiten der neutestamentlichen Lehrbegriffe kann der biblischen Theologie frommen. Dass diese charakteristi-



schen Unterschiede die Einheit im Geist unter den neutestamentlichen Schriftstellern nicht zu gefährden brauchen, ist selbstverständlich. Deshalb hat sich auch die Dogmatik vor derartigen Untersuchungen nicht zu fürchten. Ganz im Gegenteil. Sie hat dieselben von nöten. Und zwar braucht sie nicht nur die biblische Untersuchung der Probleme, die unsere Zeit vor anderen bewegen, der dogmatischen Tagesfragen, sondern eine gleichmässige Versenkung in die biblischen Gedankengänge, eine Prüfung derselben besonders nach den vom betreffenden Schriftsteller selbst an die Hand gegebenen Gesichtspunkten. So wird der biblische Historiker dem Dogmatiker Vorarbeiten liefern, obgleich für ihn die Untersuchung der biblischen Gedankengänge nicht ein Herbeischaffen von Bausteinen für die Dogmatik, sondern Selbstzweck ist.

Freilich ist es auch interessant, wenn man dann von der rein historisch und objektiv betriebenen Untersuchung einen Blick wirft auf die unserer Theologie oder überhaupt unserer Zeit geläufigen Gedanken und Ausdrücke. Was unsre Frage anlangt, so hätten wir da eine von Johannes recht verschiedene Betrachtungsweise zu konstatieren. Wie bereits bald nach dem vierten Evangelisten das Bewusstsein gegenwärtigen Lebensbesitzes durch die Hoffnung auf ein ewiges Leben ersetzt wurde, so ist es meist auch später bis auf den heutigen Tag geblieben. Die einfachere synoptische Betrachtungsweise hat über die johanneische gesiegt. Jenes intensive Bewusstsein des vorhandenen Heiles scheint selten voll verstanden und nacherlebt worden zu sein, und nie hat ihm jemand einen ähnlich genialen Ausdruck verliehen. Damit hängt es wohl auch zusammen, dass der Lebensbegriff nicht die Prägnanz und das Gewicht behalten hat, die Johannes ihm zugemessen hatte. Überlegt man, wie wir vom Leben, seinen Gütern und Forderungen, seinen Freuden und Leiden reden, so sieht man, wie wir den Begriff als formalen bevorzugen und darin mehr an Philo als an Johannes erinnern. Freilich bezieht sich das zunächst auf die gewöhnliche Ausdrucksweise, doch findet es zum Teil auch auf Predigten, Andachtsbücher und Dogmatiken seine Anwendung. Mit alledem soll kein Vorwurf ausgesprochen, sondern nur darauf hingewiesen sein, wie sehr die Redeweise



des vierten Evangelisten im höheren Chore gehalten ist. Seine gesamte Anschauung ist von solch einem Ernst, von solcher Tiefe und Schwere, dass jeder einzelne Begriff ein Gewicht bekommt, das ihm die Folgezeit nicht zu erhalten vermocht hat. Es kleidet eben nur selten jemand so bedeutende Erlebnisse in so bedeutende Worte, und nur selten redet jemand in der Weise die Sprache der Ewigkeit. Nachmachen kann und soll man das nicht, zumal die verschiedenen Betrachtungsweisen ihr relatives Recht haben. So haben denn auch obige Zeilen nicht eine Anschauung als die einzig berechtigte erweisen, sondern nur wiederum in jene eigenartige tiefsinnige und unerschöpfliche Gedankenwelt einführen wollen, von der wir hier Abschied nehmen.

---



# Bibelstellenregister.

(Die fett gedruckten Seitenzahlen deuten auf Erörterungen.)

| A. T. und Apokryphen. |            |         |         |                    | Seite |
|-----------------------|------------|---------|---------|--------------------|-------|
|                       |            | Seite   | Psalm   |                    |       |
| 1. Mose               | 2, 9       | 3       |         | 34, 13—15          | 5     |
|                       | 16         | 4       |         | 36, 10             | 5     |
|                       | 3, 22—24   | 3       |         | 37, 9 f. 28. 34—36 | 6     |
| 3. Mose               | 18, 5      | 5       |         | 55, 24             | 6     |
| 5. Mose               | 4, 4       | 5       |         | 58, 8              | 6     |
|                       | 5, 23      | 5       |         | 61, 7 ff.          | 7     |
|                       | 30, 15—20  | 4       |         | 63, 4              | 6     |
|                       | 32, 39     | 5       |         | 69, 15 f.          | 7     |
|                       | 46 f.      | 4       |         | 73, 26             | 6     |
| Jos.                  | 3, 10      | 5       |         | 84, 11             | 6     |
| 1. Sam.               | 2, 6       | 5       |         | 88, 12 f.          | 6     |
|                       | 17, 26     | 5       |         | 91, 16             | 6, 7  |
| 2. Kön.               | 5, 7       | 5       |         | 102, 25            | 6     |
|                       | 19, 4      | 5       |         | 103, 4             | 7     |
| Jes.                  | 14, 11 f.  | 6       |         | 128, 6             | 6     |
|                       | 26, 19     | 9       | Sprüche | 3, 2               | 8     |
| Jerem.                | 10, 10 ff. | 5       |         | 16—18              | 7, 8  |
| Hesek.                | 18, 21—23  | 5       |         | 22                 | 8     |
|                       | 20, 11     | 5       |         | 4, 10              | 8     |
|                       | 37         | 9       |         | 13                 | 7, 8  |
| Habak.                | 2, 4       | 5       |         | 22                 | 8     |
| Psalm                 | 6, 6       | 6       |         | 6, 23              | 7     |
|                       | 16, 10 f.  | 5, 6, 7 |         | 8, 35              | 7     |
|                       | 17, 13     | 7       |         | 13, 12             | 8     |
|                       | 21, 5      | 7       |         | 14                 | 7     |
|                       | 22, 27     | 7       |         | 14, 27             | 7     |
|                       | 30, 10     | 6       |         | 32                 | 8     |
|                       | 33, 19     | 7       |         | 15, 24             | 7 f.  |
|                       |            |         |         | 16, 22             | 7     |
|                       |            |         |         | 21, 21             | 7     |



|             |           | Seite      |
|-------------|-----------|------------|
| Prediger    | 7, 12     | 7          |
| Daniel      | 12, 1 f.  | 9, 12      |
| Nehemia     | 9, 29     | 5          |
| Baruch      | 3, 9. 14  | 10         |
| 2. Makk.    | 7, 9      | 10, 12     |
|             | 14        | 10         |
|             | 36        | 10, 12     |
| 4. Makk.    | 7, 19     | 32         |
|             | 9, 8      | 32         |
|             | 13, 16 f. | 32         |
|             | 15, 3     | 12, 32     |
|             | 16, 25    | 32         |
|             | 17, 18    | 32         |
| Sirach      | 4, 12     | 10         |
|             | 21, 13    | 10         |
|             | 45, 5     | 10         |
| Weish. Sal. | 1, 12—16  | 13, 16     |
|             | 15        | 13, 16     |
|             | 2, 23 f.  | 13, 16     |
|             | 3, 1      | 13         |
|             | 2 f.      | 13, 154    |
|             | 4         | 13, 15     |
|             | 4, 7 ff.  | 13         |
|             | 19        | 13         |
|             | 5, 1 ff.  | 13         |
|             | 8—14      | 14         |
|             | 15        | 13, 14, 16 |
|             | 6, 17—20  | 15, 16     |
|             | 8, 19 f.  | 14         |
|             | 9, 15     | 13         |
|             | 14, 12    | 16         |
|             | 15, 3     | 13, 16     |
|             | 16, 18 f. | 13         |
| Ps. Sal.    | 3, 13—16  | 10         |
|             | 14, 6 f.  | 10         |

**N. T. ausser Johannes.**

|        |           |             |
|--------|-----------|-------------|
| Matth. | 5, 3      | 35, 37      |
|        | 8         | 37          |
|        | 7, 14     | 33, 69, 142 |
|        | 8, 11 f.  | 37          |
|        | 22        | 34, 51      |
|        | 11, 11 f. | 35          |

|          |                | Seite                       |
|----------|----------------|-----------------------------|
| Matth.   | 12, 28         | 35                          |
|          | 18, 3 f.       | 35                          |
|          | 8 f.           | 33, 34, 69, 142             |
|          | 19, 16         | 33, 69                      |
|          | 29             | 33                          |
|          | 22, 31 f.      | 35 f.                       |
|          | 25, 40         | 35                          |
|          | 46             | 33, 35, 36                  |
| Markus   | 9, 43. 45      | 33, 35                      |
|          | 47             | 35                          |
|          | 10, 15         | 35                          |
|          | 17             | 33                          |
|          | 17 ff.         | 35                          |
|          | 29 f.          | 33, 35                      |
|          | 12, 26 f.      | 35 f., 37                   |
| Lukas    | 9, 60          | 34, 67                      |
|          | 10, 25         | 33, 69, 142                 |
|          | 28             | 33, 35, 69, 142             |
|          | 14, 14         | 158                         |
|          | 15, 24. 32     | 34, 51, 67                  |
|          | 17, 21         | 35                          |
|          | 18, 18         | 33                          |
|          | 30             | 33                          |
|          | 20, 37 f.      | 35 f.                       |
|          | 22, 16. 18. 30 | 37                          |
|          | 23, 43         | 158                         |
| Apgesch. | 3, 15          | 56                          |
|          | 5, 20          | 56                          |
|          | 11, 18         | 56                          |
|          | 13, 46. 48     | 56                          |
| Jakob.   | 1, 12          | 55                          |
| 1. Petr. | 2, 24          | 56                          |
|          | 3, 7           | 56                          |
|          | 18             | 56                          |
|          | 4, 6           | 56                          |
| Römer    | 1, 17          | 39, 40, 95                  |
|          | 2, 6 f.        | 39                          |
|          | 7              | 38                          |
|          | 5, 9 f.        | 39                          |
|          | 17 f.          | 38, 40, 45, 48, 95, 142     |
|          | 21             | 38, 40, 95                  |
|          | 6, 3 f.        | 43                          |
|          | 4 ff.          | 40 ff., 44, 46, 48, 52, 151 |



|                | Seite           |
|----------------|-----------------|
| Römer 6, 5. 8  | 48              |
| 11             | 42, 43, 52, 53  |
| 22             | 38, 45          |
| 7, 9 f.        | 39, 41, 52      |
| 8, 2           | 42, 46, 100     |
| 6              | 42, 46, 100     |
| 9—13           | 46              |
| 10             | 45, 53, 54, 100 |
| 12             | 42              |
| 24             | 39              |
| 10, 5 ff.      | 39              |
| 11, 15         | 38, 142         |
| 13, 11         | 40              |
| 14, 7 f.       | 42              |
| 1. Kor. 1, 18  | 39              |
| 3, 22          | 43              |
| 15, 2          | 39              |
| 20—22          | 47              |
| 42—44          | 48              |
| 44 f.          | 42, 47          |
| 2. Kor. 2, 15  | 39              |
| 16             | 38 f., 142      |
| 3, 6           | 42, 100         |
| 4, 10 f. 14    | 47              |
| 5, 4 f.        | 47              |
| 15             | 43              |
| 6, 2           | 40              |
| 9              | 47              |
| 13, 4          | 47              |
| Galat. 2, 14   | 42              |
| 19 f.          | 42, 43          |
| 3, 2           | 41              |
| 11 f.          | 39, 95          |
| 21             | 39              |
| 4, 6           | 42              |
| 5, 25          | 42, 44, 45, 52  |
|                | 151             |
| 6, 8           | 38, 39, 42      |
| Ephes. 2, 1    | 50, 67          |
| 5 f.           | 49 f., 67       |
| 10             | 50              |
| 4, 18          | 43, 53          |
| 5, 14          | 50              |
| Philipp. 1, 20 | 43              |
| 2, 12          | 39              |

|                      | Seite     |
|----------------------|-----------|
| Philipp. 2, 16       | 40        |
| 4, 3                 | 38        |
| Koloss. 2, 13        | 49 f., 67 |
| 3, 1—4               | 49 f.     |
| 5 ff.                | 50        |
| 1. Thess. 5, 8 f.    | 39        |
| 10                   | 38        |
| 2. Thess. 2, 13      | 40        |
| 1. Tim. 1, 16        | 49        |
| 6, 12                | 49        |
| 2. Tim. 1, 1         | 49        |
| 10                   | 49        |
| Titus 1, 2           | 49        |
| 3, 5                 | 49        |
| 7                    | 49        |
| Off. Joh. 2, 7       | 56        |
| 10                   | 56        |
| 3, 1                 | 56 f., 67 |
| 5                    | 56        |
| 7, 17                | 56        |
| 11, 11               | 56        |
| 16, 3                | 56        |
| 17, 8                | 56        |
| 20, 12. 15           | 56        |
| 21, 6                | 56        |
| 22, 1. 2. 14. 17. 19 | 56        |

#### Ev. Johannis.

|       |                  |
|-------|------------------|
| 1, 4  | 79, 85, 166 ff.  |
| 5     | 83               |
| 7 f.  | 105, 120         |
| 9     | 79, 83           |
| 12    | 121              |
| 13    | 140              |
| 14    | 93 f.            |
| 17    | 79, 87 f., 93 f. |
| 18    | 87 ff., 92, 123  |
| 20    | 105              |
| 29    | 97 f., 120       |
| 31    | 105, 106         |
| 33    | 104, 105, 106    |
| 34    | 113, 120         |
| 49 f. | 119 f.           |



|        | Seite                                         |
|--------|-----------------------------------------------|
| 2, 11  | 120                                           |
| 22     | 119                                           |
| 3, 5   | 105 ff., 124                                  |
| 14 f.  | 95 ff., 123                                   |
| 15 f.  | 64 f., 78, 117, 125                           |
| 16     | 62, 92, 120, 121, 122, 128, 143               |
| 17—19  | 140                                           |
| 18     | 120, 121                                      |
| 20 f.  | 83, 86, 88, 89, 123, 126                      |
| 27 ff. | 105                                           |
| 34     | 104                                           |
| 36     | 63, 65, 97, 117, 121, 146                     |
| 4, 10  | 80 f., 99                                     |
| 14     | 72 ff., 144                                   |
| 21     | 119                                           |
| 22     | 80                                            |
| 24     | 94                                            |
| 36     | 74                                            |
| 39     | 121                                           |
| 41 f.  | 119, 120                                      |
| 50. 53 | 119                                           |
| 5, 21  | 69 f., 78                                     |
| 24—29  | 66 ff.                                        |
| 24     | 63, 70, 80, 117, 118, 125, 141, 143, 148, 161 |
| 25     | 80, 103 f., 123, 125, 155, 163                |
| 26     | 161, 163—166                                  |
| 28 f.  | 141, 155, 156                                 |
| 35     | 84                                            |
| 38     | 118                                           |
| 39 f.  | 63, 70, 79, 123                               |
| 43 f.  | 120, 126                                      |
| 46     | 79                                            |
| 6, 27  | 72 ff., 142                                   |
| 28 f.  | 132                                           |
| 29 f.  | 118, 121, 135                                 |
| 32     | 79, 142                                       |
| 33     | 129                                           |
| 35     | 63, 78 f., 121, 144                           |
| 37     | 123                                           |
| 39 f.  | 117, 121, 143, 155, 156                       |
| 44 f.  | 123, 126, 155, 156                            |
| 47     | 63, 117                                       |

|         | Seite                        |
|---------|------------------------------|
| 6, 48   | 78 f., 142                   |
| 50      | 72, 142                      |
| 51—58   | 71 f., 108 ff.               |
| 51      | 65 f., 113, 142              |
| 53      | 63, 79, 142 f.               |
| 54      | 79, 138, 155, 156            |
| 56      | 138                          |
| 57      | 71, 79, 81, 164—166          |
| 58      | 71, 79, 135, 142, 148        |
| 61—63   | 111 f.                       |
| 63      | 80, 99 f., 104, 136          |
| 65      | 123                          |
| 68      | 80                           |
| 69      | 117, 131, 133                |
| 7, 5    | 121                          |
| 17      | 126                          |
| 29      | 131                          |
| 31      | 121                          |
| 37      | 123                          |
| 38 f.   | 97, 99 f., 115, 121, 124     |
| 48      | 121                          |
| 8, 12   | 81 f., 85                    |
| 24      | 117                          |
| 28      | 95 f., 131, 133              |
| 30 f.   | 118, 121                     |
| 31 f.   | 81                           |
| 32      | 86 f., 89                    |
| 40      | 89                           |
| 42 ff.  | 126                          |
| 47      | 126, 140                     |
| 51      | 70 f., 81, 148               |
| 55      | 121                          |
| 56      | 80                           |
| 9, 4 f. | 83 f.                        |
| 35 f.   | 121                          |
| 41      | 128                          |
| 10, 10  | 62, 64 f., 92, 143, 144, 148 |
| 11      | 92, 96                       |
| 14 f.   | 131, 132                     |
| 17      | 92                           |
| 26 f.   | 126, 132                     |
| 28      | 62, 65, 143                  |
| 36 f.   | 118                          |
| 38      | 120, 131, 132, 133           |
| 42      | 121                          |



|                 | Seite                                             |
|-----------------|---------------------------------------------------|
| <b>11, 9 f.</b> | 83                                                |
| 15              | 120                                               |
| 25 f.           | <b>71, 79, 121, 136, 148,</b><br>155 f., 161, 162 |
| 27              | 117                                               |
| 40              | 120                                               |
| 42              | 117                                               |
| 45. 48          | 121                                               |
| 52              | 126, 140                                          |
| <b>12, 11</b>   | 121                                               |
| 25              | <b>63 f., 76 f.</b>                               |
| 32 f.           | 95 f.                                             |
| 35              | 83                                                |
| 36              | 121, 132                                          |
| 37. 42          | 121                                               |
| 44              | 120                                               |
| 46 ff.          | 86, 121                                           |
| 49 f.           | 80, 136                                           |
| <b>13, 19</b>   | 117                                               |
| 31              | 96                                                |
| 34              | 147                                               |
| <b>14, 1</b>    | 120, 122                                          |
| 2 f.            | <b>157, 158</b>                                   |
| 6               | <b>79, 86, 90, 161, 162</b>                       |
| 6 ff.           | 91, 92 f., 118, 137                               |
| 8 f.            | 133                                               |
| 9               | 91                                                |
| 10 f.           | 118, 120, 132                                     |
| 12              | 121                                               |
| 17              | 100, 133                                          |
| 18 f.           | <b>71, 100 ff., 165</b>                           |
| 20              | 131, 132, 133                                     |
| 29              | 120                                               |
| 31              | 96, 134                                           |
| <b>15, 12</b>   | 134, 136, 147                                     |
| 22—24           | 128                                               |
| 26              | 100                                               |
| <b>16, 7</b>    | 97                                                |
| 8 ff.           | 97, 100, 115, 121, 134                            |
| 13              | 100                                               |
| 27              | 92, 117                                           |
| 30              | 117                                               |
| 31              | 102                                               |
| <b>17, 1—5</b>  | 96                                                |
|                 | 129                                               |

|                  | Seite                             |
|------------------|-----------------------------------|
| <b>17, 3</b>     | <b>63, 131, 134 ff., 143, 144</b> |
| 4 ff.            | 81, 102 f.                        |
| 6                | 89, 126                           |
| 7 f.             | 131, 133                          |
| 8                | 117, 120, 123, 132                |
| 14. 16           | 126                               |
| 20               | 121, 159                          |
| 21               | 117, 131, 159                     |
| 23 f.            | 92, 131, 134, 159                 |
| 25               | 131, 133                          |
| <b>18, 37</b>    | <b>87, 89, 126</b>                |
| <b>19, 34 f.</b> | 113, 120                          |
| <b>20, 8</b>     | 120                               |
| 19 ff.           | 97, 101                           |
| 25. 29           | 120                               |
| 31               | <b>63, 78, 117, 120, 126, 160</b> |

### 1. Brief Johannis.

|                |                                      |
|----------------|--------------------------------------|
| <b>1, 1—3</b>  | <b>161 ff.</b>                       |
| 2              | 63                                   |
| 3              | 139                                  |
| 5              | 84, <b>94</b>                        |
| 6              | 86, 88, 89                           |
| 8 ff.          | 151                                  |
| <b>2, 7 f.</b> | 147                                  |
| 8. 11          | 83                                   |
| 17             | 143, 148                             |
| 21             | 86                                   |
| 24 f.          | <b>63, 74 ff., 138 f.</b>            |
| 29             | 140                                  |
| <b>3, 2 f.</b> | <b>150</b>                           |
| 6              | 133                                  |
| 6 ff.          | 151                                  |
| 9              | 140                                  |
| 11             | 135                                  |
| 14 f.          | <b>63, 70, 125, 143, 146 f., 149</b> |
| 23             | 118, 119, 132, 134 f.                |
| <b>4, 6</b>    | 100                                  |
| 7              | 140                                  |
| 8              | 92                                   |
| 9 f.           | <b>78, 92, 97</b>                    |
| 14             | 92                                   |
| 16             | 92, 122, 131, 132                    |



|          |              |
|----------|--------------|
|          | Seite        |
| 4, 19—21 | 147          |
| 5, 1     | 117, 140     |
| 3        | 135          |
| 4        | 140          |
| 5        | 117          |
| 6        | 100          |
| 6—10     | 113 ff., 120 |
| 10       | 118, 121     |
| 12       | 63, 78, 139  |
| 13       | 63, 117, 121 |

|       |             |
|-------|-------------|
|       | Seite       |
| 5, 16 | 152 f.      |
| 18    | 140, 151    |
| 20 f. | 137 f., 161 |

**2. Brief Johannis.**

|      |     |
|------|-----|
| V. 1 | 86  |
| 5    | 147 |
| 6    | 135 |





~~~~~  
Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.  
~~~~~



**A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),  
Leipzig.**

---

**Berendts, Mag. A., Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. 2 Mk.**

**Bonwetsch, Prof. D. N., Die Geschichte des Montanismus. 4 Mk.**

— —, **Methodius von Olympus. I. Schriften. 13 Mk.**

**Engelhardt, Prof. D. M., Das Christentum Justins des Märtyrers. 9 Mk.**

**Frey, Gymn.-Oberl. Dr., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. ca. 15 Bogen. ca. 4 Mk.**

**Grafs, K. K., Das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der „Herrnworte“ der drei ersten Evangelien. 10 Bog. 2 Mk. 50 Pf.**

— —, **Das von Jesus geforderte Verhalten zum „Reiche“ Gottes nach den „Herrnworten“ der drei ersten Evangelien. 1 Mk. 80 Pf.**

**Harnack, Prof. D. Th., Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. 8 Mk.**

— —, **Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. I. Abt. 4 Mk.; II. Abt. 8 Mk.**

**Haufsleiter, Prof. D. Johs., Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.**

**Hoerschelmann, Prof. D. F., Andreas Knopken, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Livlands. 4 Mk.**

**Kersten, Prof. J., Sündenstrafe und Züchtigung mit besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsstufen. 2 Mk.**

**Oettingen, Prof. Dr. Alex. v., Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. 3. vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. 15 Mk.**

— —, **Die christliche Sittenlehre. Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit. 12 Mk.**

— —, **Das göttliche „Noch nicht!“ Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. 10 Bogen. 2 Mk. 40 Pf.**

**Seeberg, Prof. D. A., Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.**



**A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),  
Leipzig.**

---

**Seeberg, Prof. D. Reinh., Der Apologet Aristides.** Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleit. Untersuchungen über dieselben. 2 Mk.

— —, **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** I. Hälfte: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 5 Mk. 40 Pf. (II. Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit im Druck.)

**Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche** herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg.  
I. Bd. Heft 1: Bonwetsch, Prof. D. N., Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer. 2 Mk. 80 Pf.  
Heft 2: Wiegand, Lic. Dr. Fr., Das Homiliarium Karls des Grossen. 2 Mk. — Heft 3: Berendts, Mag. A., Das Verhältnis der Römischen Kirche zu den Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil. 60 Pf. — Heft 4: Bergmann, Gymnasialoberl. W., Die Homilien des Faustus von Reji. ca. 23 Bogen. ca. 8 M. — II. Bd. Heft 1: Lang, Lic. Domprediger A., Untersuchungen zur Theologie Calvins. 1. Die Bekehrung Joh. Calvins. 1 Mk. 35 Pf. — Heft 2: Untersuchungen zur Theologie Calvins. 2. Die Quellen u. der theolog. Charakter der Institutio Calvins vom Jahre 1536. (Umfang noch unbestimmt.) — III. Bd. Heft 1: Baltzer, Pfarrer O., Beiträge z. Geschichte des christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert. ca. 5 Bog. ca. 1 M. 50 Pf. — Heft 2: Seeberg, Prof. D. R., Die Theologie des Duns Scotus. (Umfang noch unbestimmt.) — Heft 3: Lezius, Privatdoz. Lic. Dr., Studien zur Priscillian. (Umfang noch unbestimmt.)

**Volck, Prof. D. W., Heilige Schrift und Kritik.** Ein Beitrag zur Lehre von der Heiligen Schrift, insonderheit des Alten Testaments. 14 Bogen. 1897. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Der Segen Mose's Deut. Kap. XXXIII untersucht und ausgelegt.** 4 Mk.

**Wuttig, Pf. Lic. O., Das Johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit.** 9 Bogen. 1897. 2 Mk.

**Zahn, Prof. D. Th., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.** I. Bd. 9 Mk. II. Bd. 8 Mk. III. Bd. 7 Mk. IV. Bd. 8 Mk. V. Bd. 13 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Bd.: Das Neue Testament vor Origenes. 1. und 2. Hälfte à 12 Mk. II. Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. 2. Hälfte. 1. Abt. 5 Mk. 70 Pf. 2. Hälfte. 2. Abt. 10 Mk. 50 Pf.

— —, **Einleitung in das Neue Testament.** I. Bd. 31 $\frac{1}{2}$  Bog. gr. 8. 9 M. 50 Pf.







~~~~~  
Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.  
~~~~~





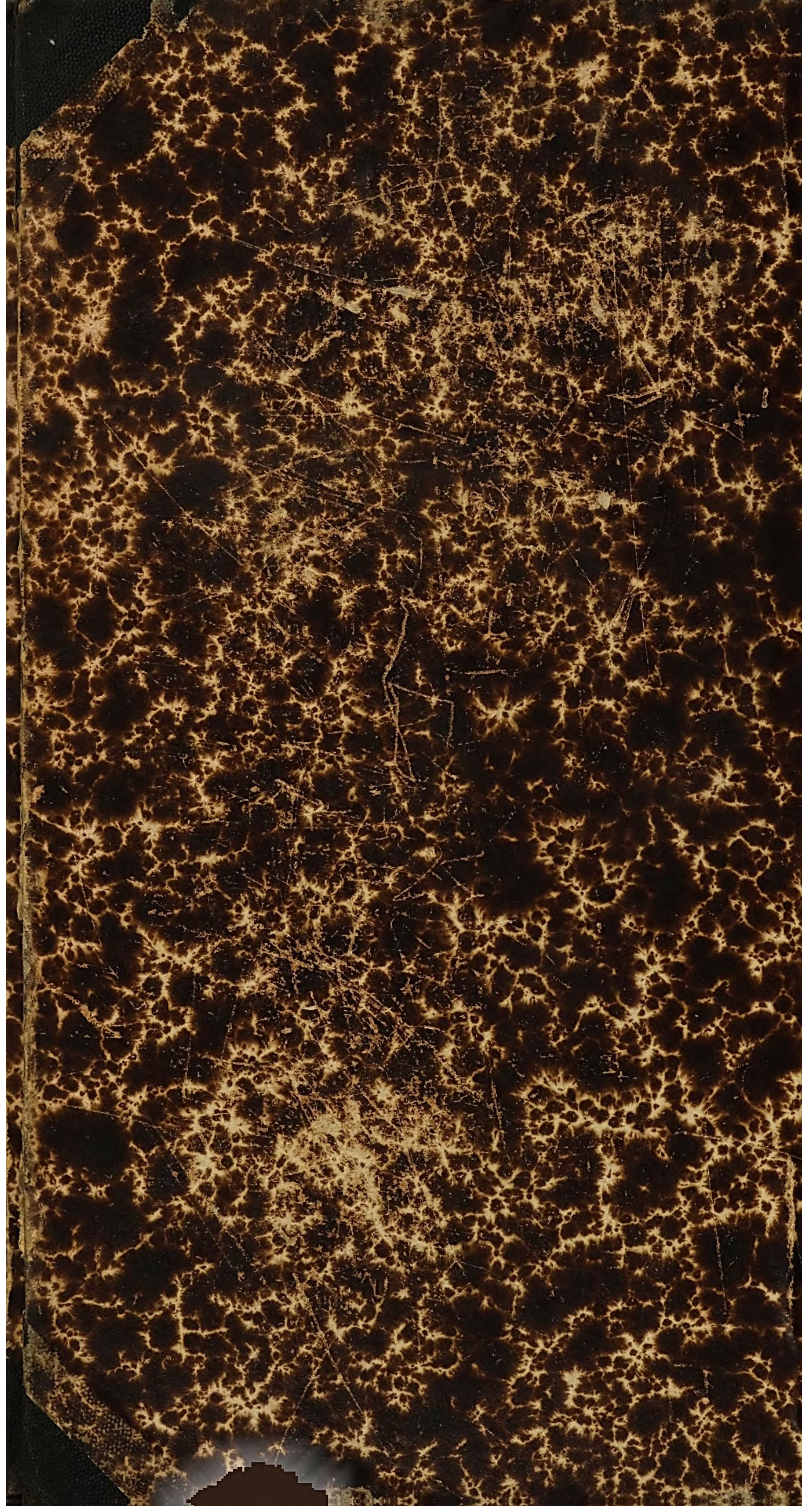














Schrenck, Erich von

Die johanneische Anschauung vom Leben mit Berücksichtigung ihrer  
Vorgeschichte

Leipzig 1898

Exeg. 992 v

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11863775-6